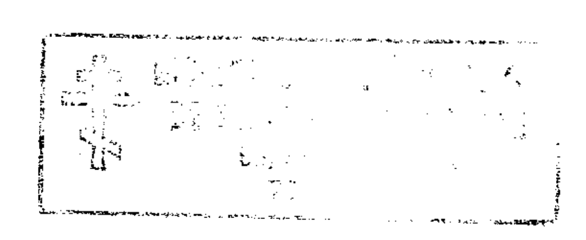
JOB

le livre et le message



Présentation par
Jean LEVEQUE

Voici un Cahier que beaucoup de nos lecteurs attendaient impatiemment, comme l'enquête de l'an dernier l'a confirmé. Rien d'étonnant à cela ! Chaque croyant peut reconnaître en Job un compagnon de route qui ose dire tout haut ce que chacun ressent confusément à l'heure de l'épreuve. Les chocs de la souffrance viennent bousculer les évidences, les certitudes faciles et les belles idées rassurantes. C'est surtout quand ils souffrent que les hommes se tournent vers Dieu ou, au contraire, se détournent de lui ; mais dans les deux cas, ils s'affrontent à son mystère. Où sont alors les frontières entre croyants et incroyants ? Ne traversent-elles pas chaque conscience, douloureusement ?

Ce combat de la foi, dont témoigne le livre de Job, n'est autre que le tragique de la condition humaine, vécue devant Dieu, devant le silence de Dieu ; particulièrement lorsqu'il s'agit de la souffrance d'innocents. Mais ce livre est redoutable : non seulement parce qu'il est long, complexe, parfois même difficile à suivre, mais surtout parce qu'il entraîne son lecteur sincère vers les marges obscures de la foi, là où, finalement, se joue la relation de l'homme à Dieu.

Nous avons demandé à Jean LEVEQUE, auteur d'une étude magistrale sur « Job et son Dieu », de nous servir de guide dans ce livre fascinant et déroutant. Il l'enseigne, avec les autres Ecrits de sagesse et les Psaumes, à l'Institut Catholique de Paris. Nos lecteurs lui doivent déjà le recueil « Sagesses de l'Egypte ancienne » (Supplément au Cahier Evangile n° 46). Il prépare un autre recueil des Sagesses de Mésopotamie où figureront notamment plusieurs textes anciens sur la souffrance, comparables au livre de Job. Ce supplément viendra, en son temps, compléter le présent Cahier.

Dès maintenant, ce « chemin de foi » de Job est ouvert, chemin où les hommes interpellent Dieu et où Dieu répond toujours, comme au matin de Pâques.

Philippe GRUSON

INTRODUCTION

LA CHARPENTE DE L'ŒUVRE

Plus encore qu'une méditation sur la souffrance, le livre de Job nous propose une réflexion sur les voies de Dieu, et il nous a gardé la trace d'un véritable drame de la foi. En effet, le destin typique de Job et les divers poèmes qui l'interprètent, mettent en question directement l'image de Dieu et l'espérance du juste aux prises avec une détresse imméritée.

Toute lecture accueillante du livre de Job débouche sur des problèmes majeurs auxquels le croyant, tôt ou tard, se trouve confronté ; le mystère du mal et de la souffrance, la rencontre de Dieu jusque dans l'échec apparent de toute réussite humaine, les difficultés du dialogue avec l'homme qui souffre, et enfin le sens de la vie elle-même dès lors qu'elle doit intégrer la perspective de la mort.

Comme l'histoire littéraire du livre de Job conditionne étroitement son interprétation, faisons rapidement le point des connaissances actuelles sur la composition de ce chef-d'œuvre.

Quand on lit d'un seul trait les 42 chapitres du livre de Job, l'ensemble paraît au premier abord un peu monolithique. Pourtant, l'œuvre articule plusieurs éléments de style très différent :

- le cadre narratif, presque entièrement en prose, qui comprend le Prologue (ch. 1 et 2) et l'Epilogue (42, 7-17) ;
- deux monologues de Job (3 et 29-31) ;
- les dialogues de Job et de ses trois visiteurs (4-27) ;
- le poème sur la Sagesse introuvable (28) ;
- les discours d'Elihu, le quatrième visiteur (32-37) ;
- la théophanie, avec les discours de Yahweh et les réponses de Job (38, 1 – 42, 6).

Le livre de Job, dans sa teneur actuelle, porte la marque d'une longue histoire littéraire où l'on peut distinguer quatre étapes :

1° Le conte primitif. En ressoudant les deux extrémités du livre, Prologue et Epilogue, on recompose assez facilement le conte populaire tel qu'on l'entendait raconter sous les tentes avant qu'il n'eût pénétré dans le patrimoine sapientiel d'Israël. A en juger par les noms des personnes et des lieux, il semble que le conte soit né ou bien en Edom, ou, plus probablement, dans la région du Hauran, en Transjordanie. Jusqu'à présent les péripéties du drame biblique de Job n'ont été retrouvées telles quelles dans aucun texte du Proche-Orient ancien, ni en Egypte, ni même en Mésopotamie **(1)**, où cependant le thème du juste souffrant était exploité dès la fin de l'époque sumérienne, environ 2 000 ans

---

1. La littérature mésopotamienne concernant le juste souffrant et les textes égyptiens pessimistes ou sceptiques qui se rattachent à ce thème constituent un dossier assez important. On en trouvera l'essentiel dans notre ouvrage : *Job et son Dieu*, Paris, Gabalda, 1970, p. 13-116, (sigle : JD dans les notes qui suivent).

avant notre ère. Comme le récit mentionne des dromadaires et que cet animal n'a guère été domestiqué au Proche-Orient avant 1 200, le conte primitif a dû prendre forme vers la fin du deuxième millénaire. Il fut acclimaté très tôt en Israël, peut-être même dès l'époque où sont apparus les récits les plus anciens du Pentateuque (Xe-IXe siècles). Vers 600, Ezéchiel pouvait faire allusion à Job comme à un héros bien connu (Ez 14, 12-23). Une mutation très sensible intervint dans le conte lorsque, après l'exil, on y introduisit le personnage du Satan.

2° Les dialogues poétiques. Dans la première moitié du Ve siècle **(2)**, un poète israélite de génie comprit tout le parti théologique qu'il pouvait tirer du vieux récit. Il écarta, comme les deux pans d'un rideau, les deux parties du conte primitif et, dans l'espace ainsi ouvert, il entreprit de faire parler longuement Job (monologues de 3 et 29-31) et de le faire dialoguer, d'abord avec trois visiteurs, puis avec Dieu lui-même.

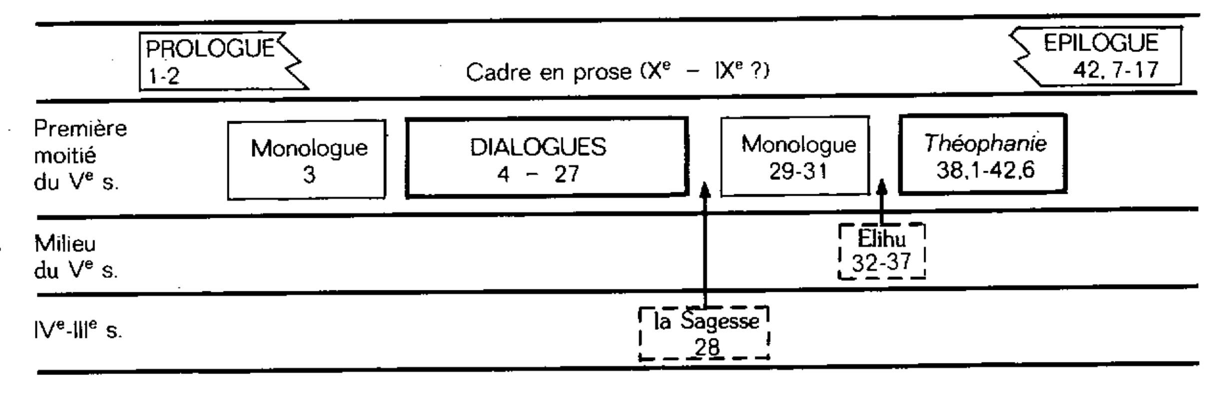
2. Pour la justification de cette date, voir J. Lévêque, *La datation du livre de Job*, dans Vetus Testamentum, Suppl. XXXII, 1981, p. 206-219.

3° Les discours d'Elihu. Vers 450 furent ajoutés, soit par le poète lui-même, soit par un rédacteur, les discours d'Elihu (32-37), dont la problématique côtoie par moments celle du prophète Malachie (milieu Ve siècle).

4° Le poème sur la Sagesse (ch. 28). Dernier en date des ajouts faits à l'œuvre du Ve siècle, ce poème constitue une sorte de point d'orgue. Le rédacteur anonyme (IVe-IIIe siècle) qui l'a inséré à sa place actuelle a fait preuve d'un goût très sûr. Sans doute a-t-il voulu conclure les débats de Job et de ses amis en relativisant hardiment tout le savoir de l'homme et tous ses dires : l'homme ne connaît pas le chemin de la Sagesse, et elle ne se trouve pas sur la terre des vivants (v. 12 s ; 20 s). Le poème de Jb 28 jette ainsi un pont entre les dialogues (4-27) et la deuxième moitié du poème , où Job, après avoir protesté de son innocence et lancé à Dieu son ultime défi (29-31), verra à son tour contestés son pouvoir et sa sagesse.

On peut résumer cette histoire littéraire assez complexe dans le tableau suivant :

Les strates littéraires du livre de Job



I
LES MALHEURS DE JOB
Prologue (1-2)

Ciel et terre

Après une introduction qui décrit le bonheur de Job et son intégrité morale (1, 1-5), le prologue résume dans un diptyque les malheurs qui le frappent. Sur chaque panneau de ce diptyque l'action commence au palais céleste où Yahweh est entouré de sa cour de Fils d'Elohim (1, 6-12 ; 2, 1-6), puis elle se déploie sur terre sous la forme de catastrophes (1, 13-19 ; 2, 7-9), enfin elle se clôt chaque fois par une réponse de Job (1, 20 s. ; 2, 10).

Le schématisme du récit se révèle d'abord dans l'usage des nombres et dans l'alternance des épreuves, les unes dues aux éléments de la nature (foudre, vent du désert), les autres aux hommes (nomades Sabéens et Chaldéens). On retrouve le même schématisme dans les deux entrées du Satan, rigoureusement identiques (1, 6-8 et 2,1-3a), dans la régularité des refrains : « Et je me suis échappé, moi tout seul, pour te l'annoncer », « Comme il parlait encore, un autre arriva », et enfin dans la double gradation des malheurs : le Satan s'en prend d'abord à « ce qui est à Job » (1, 11) : ses animaux, ses serviteurs, ses enfants, puis il s'attaque « à son os et à sa chair » (2, 5).

Le conteur a recherché également l'effet d'accumulation : les épreuves se succèdent à un rythme affolant, qui doit ôter à l'homme de foi une partie de ses réflexes. De plus le récit souligne à plaisir le contraste entre la tranquillité du moment et la soudaineté des catastrophes. Les moments les plus sains de l'existence humaine : le travail, la joie familiale, deviennent les points d'impact du malheur, et sans le savoir les enfants de Job se sont rassemblés pour la mort (1, 19). Rien ne manque au tableau de la détresse. Chacun pourra se reconnaître dans cet homme méconnaissable « frappé d'un ulcère malin de la plante des pieds au sommet de la tête » et assis au milieu de la cendre sur la décharge du village.

« Mon serviteur Job »

Le paradoxe de base, et le point de départ du scandale théologique, est que ce Job, qui touche en quelques instants le fond du malheur, représente le type même de la réussite humaine et spirituelle. Non seulement le récit fait de lui un personnage riche, considéré, comblé dans ses enfants, et d'une intégralité morale à toute épreuve puisqu'il « révère Elohim et se détourne du mal » (1, 1), mais Job se soucie de l'honneur de Dieu jusqu'à offrir des holocaustes en réparation de fautes hypothétiques de ses enfants (1, 5). Et cette sainteté n'est pas feinte, puisque par deux fois Yahweh la reconnaît, en gratifiant Job du titre de « serviteur » : « As-tu porté ton attention sur mon serviteur Job ? Il n'y a

personne comme lui sur la terre » (1, 8 ; 2, 3). Une intégrité si parfaite pourrait sembler a priori peu vraisemblable chez un adulte ; mais c'est justement a priori que le conteur l'attribue à son héros. C'est une sorte de convention, qui permet de poser avec toute sa force théologique le problème de la souffrance des innocents.

Les soupçons

Ce sont les soupçons du Satan qui introduisent par deux fois une dissonance dans le destin de Job. Le premier porte sur la gratuité de sa foi : « Est-ce pour rien *(Hinnam)* que Job révère Elohim ? » (1, 9), et il amène la série d'épreuves qui frustre Job de toute possession et de toute affection. Le second soupçon est plus radical encore : même cette fidélité héroïque de Job cache des mobiles intéressés ; elle joue comme un instinct de conservation : « Tout ce qui est à l'homme, il le donne pour sa vie ! » (2, 4). Et c'est alors que le Satan frappe Job dans sa chair. Job, lui, ignore tout de ce prologue céleste qui surplombe son destin, et son assentiment immédiat ruine d'un seul coup les soupçons de l'Adversaire : le Satan a perdu son pari : il existe sur terre au moins un juste qui n'a pas lié sa foi au bonheur tangible.

Le Satan dans ses œuvres

L'introduction de ce personnage du Satan semble de prime abord compliquer le schéma théologique du conte. Elle a dû avoir lieu après l'exil. C'est du moins ce que l'on peut déduire du parallèle frappant que l'on trouve en Za 3, 1, texte daté de 520-518 avant notre ère. Nulle part ailleurs qu'en Job et Zacharie, *satan* n'est accompagné de l'article, et nulle part ailleurs le Satan n'est présenté par l'Ancien Testament comme l'un des êtres célestes qui forment la cour de Yahweh.

Primitivement le mot *satan*, d'une racine qui signifie « attaquer », n'était ni un titre, ni un nom de fonction, mais exprimait simplement un comportement hostile, et plusieurs fois il apparaît dans l'AT au sens profane de « ennemi, adversaire » (ex. Nb 22, 22.32). Il faudra attendre le IVe siècle pour que *satan*, en 1 Ch 21, 1, devienne un nom propre ; et l'idée d'un être démoniaque supérieur rebelle à Dieu ne s'imposera que tardivement dans le judaïsme, à l'époque intertestamentaire.

Avec le Satan du prologue de Job, nous ne sommes encore que tout au début de cette évolution. « Rôdant » et « circulant » sur la terre, le Satan n'éprouve pour l'homme que de la malveillance, mais il ne se déclare pas encore ouvertement l'ennemi de Dieu, et de toute façon reste assujetti à paraître devant lui (1, 6 ; 2, 1). Sa position est donc encore très ambiguë : doté d'un très large pouvoir d'enquête, il n'est pas pour autant vraiment émancipé. Doutant de l'homme, il voudrait que Dieu partage son doute ; déjà détaché de Dieu puisqu'il suspecte son œuvre, il ne peut encore attaquer Yahweh qu'en cherchant la perte de l'homme innocent.

Malgré ce flou qui entoure le personnage du Satan, son introduction dans la légende de Job

ARCHAISME

Plusieurs textes de l'AT, marqués encore d'un certain archaïsme théologique, éclairent latéralement les relations de Yahweh et du Satan dans le Prologue de Job. En particulier Jg 9, 23 ; 1 S 16, 14 ; la vision céleste décrite en 1 R 22, 19-23, la quatrième vision de Zacharie (Za 3, 1-2) qui oppose le Satan et l'Ange de Yahweh, et la double présentation du recensement opéré par David (2 S 24, 1, comparé au texte plus tardif de 1 Ch 21, 1). Sur ce point voir notre article : **Le sens de la souffrance d'après le livre de Job**, dans **Rev. Th. Louvain** 6 (1975) p. 443.

répondait certainement à un souci théologique **(3)**. C'était une manière d'atténuer la responsabilité de Yahweh dans les malheurs du juste. A plus haute époque, les auteurs israélites n'avaient pas ce scrupule et ne craignaient pas de rapporter les épreuves les plus terribles ou les plus inexplicables à une intervention directe de Dieu **(4)** ou à des êtres célestes mandés par lui pour apporter la maladie ou la mort **(5)**. L'essentiel était de souligner le haut domaine de Dieu sur l'histoire des hommes **(6)**. C'est bien ainsi que le vieux conte de Job présentait les choses, sous sa forme préexilienne. Job n'hésite pas un instant à désigner le coupable : « **Yahweh** a donné, **Yahweh** a repris » (1, 21) ; sa femme l'engage à renier Dieu : « Maudis **Elohim**, et meurs ! » (2, 9), et tous les visiteurs mettent Yahweh directement en cause : « Ils vinrent donc vers lui, tous ses frères et toutes ses sœurs et toutes ses connaissances d'antan, et ils mangèrent le pain avec lui dans sa maison. Ils le plaignirent de tout le malheur que **Yahweh** avait fait venir sur lui » (42, 11).

Sans remettre en cause le contrôle par Dieu de tous les éléments terrestres, le fait d'attribuer les basses œuvres au Satan mettait Yahweh un peu plus à l'abri de tout reproche de cruauté. A vrai dire, le procédé n'est qu'apparemment efficace, car la responsabilité du malheur n'est pas réellement transférée de Dieu au Satan. Il faut même souligner que, par deux fois, c'est Yahweh qui prend l'initiative : « Yahweh dit au Satan : D'où viens-tu ? (...). As-tu porté ton attention sur mon serviteur Job ? » (1, 7 s ; 2, 3). Tout le processus de l'épreuve est amorcé par Dieu, et le schéma théologique demeure, pour le fond, inchangé. Le Satan du livre de Job ne dispose d'aucun pouvoir autonome ; il n'agit que dans le cadre d'une action déjà projetée ou permise par Yahweh, et à deux reprises il doit demander à Dieu de lui ouvrir la voie : « Veuille étendre ta main et frapper tout ce qui est à Job... Veuille étendre ta main et touche à son os et à sa chair ! » (1, 11 ; 2, 5). Ainsi c'est la main de Yahweh qui circonscrit le champ d'action du Satan ; en d'autres termes : l'épreuve de Job fait partie d'un plan de Dieu.

On se gardera donc de majorer l'importance du rôle du Satan dans le prologue, et encore plus d'imaginer le Satan, à la manière gnostique, comme le symétrique de Dieu. Trop souvent l'on a interprété l'action du Satan de Job en fonction d'une démonologie beaucoup plus tardive et évoluée. L'auteur du Ve siècle, lui, a laissé le Satan à sa place et ne lui a attribué qu'un rôle épisodique, à tel point qu'il ne reparaît même plus dans l'épilogue et qu'à aucun moment les dialogues ne font mention de lui. En fin de compte l'axe théologique du vieux conte ne passe pas par le Satan ; c'est bien pourquoi l'épilogue peut l'ignorer et nous renvoyer tranquillement aux thèses optimistes des sages.

La première réponse de Job (1, 20-21)

A l'annonce d'une première série de malheurs, Job se lève, déchire son manteau, se rase la tête et s'affaisse à terre. Ce ne sont là des gestes de repentir, mais des signes de deuil. Après cette réponse muette, Job rompt le silence :

« Nu je suis sorti du sein de ma mère... »

Nu, Job redevient ce qu'il était au jour de sa naissance : fragile, menacé, et tout en promesses. Il se retrouve dépendant, vulnérable, et pourtant plus authentiquement homme que jamais, parce que libéré de toute aliénation aux choses. Le bonheur s'en va, reste le croyant, égal à lui-même et se rejoignant à un niveau de liberté jamais atteint. Tout l'avoir n'était que vêtement inutile, et Job expérimente que la vie est plus que ce vêtement. Ce thème sera orchestré dans un passage désabusé de Qohelet (5, 12-16) avant d'être repris par la 1re à Timothée (6, 6.10).

3. Cf. l'encadré : « archaïsme ».
4. Cf. Ex 11, 4 ; Lv 26, 26 ; Dt 28, 22 ; 1 S 16, 14.
5. Cf. Ex 12, 23 ; 2 S 24, 16 s ; 2 R 19, 35 ; Ps 78, 49 ; 91, 6.
6. Cf. Am 3, 6 , et plus tard Is 45, 7 ; Si 11, 14.

« ... *et nu je retournerai* là-bas ! »

Ici toute la force est dans l'adverbe. « Là-bas » (*shammâh*) ne désigne plus le sein de la mère (comme en Jn 3, 4), mais le sein maternel de la terre. Ce thème de la terre-mère plonge ses racines jusque dans la préhistoire. Lorsque les hommes du néolithique plaçaient en terre leurs morts recroquevillés, les genoux au menton, ils voulaient leur donner la position de l'embryon, en vue d'une nouvelle et mystérieuse gestation. Dans la Bible, le thème est amorcé par Gn 3, 19 ; il resurgit dans le parallélisme de Ps 139, 13.15 où terre et mère sont comme identifiées, ét plus clairement encore en Si 40, 1. La vie de l'homme sur terre est donc le passage d'une mère à une autre. La femme-mère et la terre-mère ont cela de commun qu'elles représentent toutes deux pour l'être humain la sécurité, l'absence de dangers et de besoins. C'est pourquoi en l'une comme en l'autre, l'homme peut vivre nu, sans défense ni ressources.

« *Yahweh a donné et Yahweh a repris...* »

Les composantes habituelles du bonheur une fois éliminées, Job a perdu ses dimensions mesurables dans le monde, celles du savoir, du pouvoir et du faire-valoir. Pas un instant Job ne s'y trompe : c'est un dessein de **Yahweh** qui se révèle, incompréhensible, à travers l'outrance même du malheur. Job ne cherche pas à pénétrer les intentions profondes de Yahweh qui le fait souffrir ; à ses yeux, ce serait pécher (v. 22). Il lui suffit de savoir que Dieu est intervenu (cf. 1 S 3,18). Job ne discute pas, ne doute pas, n'accuse pas. Bien plus, il bénit Dieu, au lieu de la malédiction que le Satan escomptait.

« ... *que le Nom de Yahweh soit béni !* »

Bénir Dieu, c'est dire le bien, soit le bien que Dieu a fait – et c'est l'action de grâces, soit le bien qu'Il va faire – et c'est une prière de demande ou de supplication. Ainsi, en bénissant Dieu, le Yahweh de l'Alliance, Job reconnaît qu'Il a voulu son bien, et que l'alternance du don et du retrait n'est pas, de la part de Dieu, un signe d'abandon, mais une marque de confiance. Jusque dans l'existence souffrante d'un homme, Dieu poursuit une œuvre positive et cohérente, pour laquelle il doit encore être béni. L'homme oscille du bonheur au malheur, jusqu'au vertige ; mais il n'y a dans le projet de Dieu ni oscillation, ni reprise, ni échec.

La deuxième réponse de Job (2, 10)

Après l'épreuve qui le frappe dans sa chair, c'est à sa femme que Job va s'adresser, en réponse à l'issue qu'elle lui propose : « Tu t'attaches encore à ton intégrité ? Maudis Elohim et meurs ! » (2, 9). L'épouse de Job reprend, sans le savoir, dans sa première phrase, les paroles même de Yahweh (v. 3), mais en transformant le témoignage en reproche. On pourrait comprendre que la femme de Job ne croit pas ou ne croit plus à l'intégrité de son mari ; mais c'est bien plus tragique que cela : exaspérée par la douleur, elle cherche à entraîner celui qu'elle aime dans le naufrage de sa propre foi. D'où la réponse de Job :

« *Comme parlerait une des femmes impies* **(7)**, *tu parles* ».

Ce n'est pas la répartie banale d'un mari agacé, mais une réponse de foi à celle qui déjà ne croit plus. Cependant Job sait que seule la souffrance a conduit son épouse à cette folie d'impiété ; c'est pourquoi il essaie de la raisonner :

« *Si d'Elohim nous acceptons le bonheur,*
n'accepterons-nous pas aussi le malheur ? ».

La réponse va loin, car ce « nous », au-delà de Job et de sa femme, désigne toute l'humanité typifiée dans un couple souffrant. L'antithèse bonheur/malheur reprend celle de 1, 21 (donner/reprendre) : pour Job le malheur vient de Dieu comme le

7. Litt. « *Une des n^ebalot* ». Le *nabal*, dans la Bible, ce peut être le sot, le fou, l'insensé ou l'homme méprisable, mais aussi l'impie, celui qui ne veut plus compter avec Dieu, ou qui s'en prend à Dieu lui-même ; Is 32, 6 . Ps 14, 1 ; 74, 18.22 ; cf. Dt 32, 21.

bonheur, et l'homme ne saurait rester purement passif devant ce qui vient de Dieu. Non seulement il doit recevoir, mais accueillir. Le lecteur des deux dialogues célestes a retenu que Yahweh ne veut pas le malheur en tant malheur, mais comme une épreuve de la fidélité. Job, lui, n'est pas dans la confidence, et son assentiment n'en prend que plus de valeur. Il affirme sa liberté en revendiquant celle de Dieu. Il admet qu'il n'a aucun droit au bonheur à faire valoir et que la joie ne lui est pas due. Pour Job, l'homme n'a pas un pouvoir absolu sur son destin ; sa liberté joue à plein, mais au sein d'une destinée mesurée par une autre liberté qui n'a d'autre motif qu'elle-même, n'a pas de comptes à rendre, et à qui sont dus un respect et une adoration inconditionnels. Tel était déjà le sens du prosternement de Job (1, 20).

Trop beau ?

Au niveau du vieux conte, le drame s'arrêtait là, et l'on passait paisiblement à l'Epilogue où Dieu restaure Job dans ses biens. Le cercle théologique se refermait parfaitement : après avoir donné, puis repris, Yahweh redonnait. La théorie classique demeurait intacte, selon laquelle la rétribution des justes et des méchants devait se produire immanquablement sur cette terre.

A s'en tenir aux données du Prologue, cette morale optimiste se voit renforcée jusqu'au paradoxe : sans même que Dieu ait redonné, Job s'en remet à lui. Sa chair pourrit déjà, qu'il bénit encore le Nom de Yahweh. Déjà l'honneur de Dieu est sauf, le problème est résolu ! Mais ce problème a-t-il pu se poser avec toute son urgence ? La souffrance de Job innocent fait-elle suffisamment scandale, et les données du conte sont-elles vraiment celles de l'existence quotidienne ? On admire ce Job inébranlable, rivé à sa foi : mais le sentira-t-on suffisamment fraternel ? L'épreuve, en somme, ne fait que ricocher sur lui, et avant d'authentifier son témoignage, on voudrait avoir senti, ne fût-ce qu'un moment, sa fragilité d'homme.

L'auteur des dialogues a compris qu'un héros inaccessible restait inimitable, et il a su donner au drame de Job l'épaisseur humaine qui lui manquait pour être totalement crédible. Aussi bien, en Israël au Ve siècle, la conception mécanique de la rétribution craquait-elle sous la pression des évidences contraires. Il fallait que ce démenti de l'expérience pût être entendu et pris en compte.

Sept jours et sept nuits

L'arrivée des trois étrangers, Eliphaz, Bildad et Sophar, suffisait à assurer une transition entre le Prologue, où Job reste si serein, et les dialogues subversifs dans lesquels le poète comptait faire passer sa propre vision des choses. Mais ce dernier préféra prolonger la transition par une longue plage de silence :

Ils levèrent leurs yeux de loin
et ne le reconnurent point.
Alors ils élevèrent leur voix et pleurèrent ;
ils déchirèrent chacun son manteau
et répandirent de la poussière sur leur tête.
Puis ils s'assirent à terre avec lui,
sept jours et sept nuits.
Et aucun ne lui disait mot, car ils voyaient que très grande était sa douleur. (2, 12 s).

Les sept jours et sept nuits, symboliquement, introduisent la durée dans la souffrance, et c'est alors que Job commence à nous ressembler. Dans le monologue et les dialogues des ch. 3-31, nous allons trouver un reflet de nos propres détresses, et la présence fraternelle d'un homme sur qui la main de Dieu a pesé et qui a osé crier à Dieu le désarroi et la révolte de l'humanité souffrante.

II
LE MONOLOGUE
(3)

Brusquement le paysage s'assombrit, et c'est un Job amer, agressif, désespéré, qui rompt le silence par une malédiction. Son monologue orageux du ch. 3 forme une unité littéraire bien charpentée. Job maudit d'abord le jour de sa naissance (v. 3-10) ; ensuite viennent les premiers « pourquoi ? ». Job compare son destin personnel à celui, plus enviable, des morts (v. 11-19), puis il met en cause directement Eloah (v. 20-23) avant de revenir sur sa détresse personnelle (v. 24-26).

« *Périsse le jour où je fus enfanté,*
et la nuit qui dit : un mâle a été conçu ! » (v. 3-10).

Job ne prétend pas ici dérythmer la création ni la ramener à l'état nocturne ; il ne fait pas appel au chaos primordial pour se donner la consolation de voir le monde entier périr avec lui. Sa malédiction ne porte que sur **un** jour et **une** nuit bien précis, les seuls qui soient liés à son destin et qui aient rivé ce destin au malheur : le jour de sa naissance et la nuit qui « n'a pas fermé pour lui les portes du ventre », mais a permis sa conception (v. 10). Cependant, pour ce jour et cette nuit, Job souhaite une véritable néantisation, car l'expression du v. 4 : « Ce jour, qu'il soit ténèbres » (*yehi Hoshek*) prend exactement le contre-pied de la parole créatrice (Gn 1, 5). Ne pouvant ni ne voulant maudire Dieu, Job souhaite de disparaître, ou plutôt de n'être jamais apparu : il voudrait effacer, depuis le début, son histoire, et jusqu'à sa trace dans l'histoire du monde. Toute sa violence d'homme blessé se concentre sur l'origine de sa vie, l'origine cachée : la conception, et l'origine visible : la naissance. Mais à travers ce rejet d'un jour et d'une nuit, Job s'en prend implicitement à Eloah, maître du jour et de la nuit et maître de la fécondité (Gn 20, 18 ; 29, 31 ss ; 30, 22 ; 1 S 1, 5) : Dieu aurait dû empêcher la mère de Job de concevoir un fils qui allait tant souffrir. Visiblement ce passage de Job démarque Jr 20, 14-18.

« *Pourquoi ne suis-je pas mort au sortir du sein ?* »
(v. 11-19).

Le refus de la vie est déjà moins radical qu'aux v. 3 et 10. Là Job souhaitait que sa mère ne l'eût jamais conçu ; ici il envisage, soit la mort prématurée de l'avorton (v. 16), soit la mort au sortir du sein (v. 11), soit la mort causée par le manque de soins (v. 12). Pour lui, l'avorton ou l'enfant mort-né n'entrent pas dans une non-existence, mais dans la vie diminuée et larvaire du Sheol. La mort que Job appelle n'est pas le néant absolu, car il espère y goûter le repos (v. 13). Job désirerait que l'homme puisse faire l'économie du cheminement terrestre et passer du sein de sa mère à une mort en quelque sorte maternelle. Avec ou sans or, dans la mort l'homme est couché, calme, détendu (v. 14 s. 17), et c'est pour lui la fin de toute sujétion (v. 18).

Aux v. 14-19 le poète s'éloigne insensiblement des données du récit-cadre et généralise le cas de Job, pour faire de lui, avant même que les dialogues soient entamés, le porte-parole de l'humanité souffrante. La détresse physique rend solidaire des humbles, et Job, ci-devant grand seigneur, épouse maintenant le désir de liberté et d'égalité sociale de tous les déshérités. Injustice des méchants, bonheur des morts, chance de l'avorton : l'alliance de ces trois thèmes se retrouvera dans Qohelet (4, 1-3 ; 6, 4-5 ; 7, 1).

« *Pourquoi donne-t-il la lumière ?* ». (v. 20).

Le responsable, qui est-ce ? Job, encore timide, ne le nomme qu'à la fin, au v. 23 : c'est Eloah, qui « donne la lumière à un malheureux ». La joie de l'homme qui trouve une tombe (v. 22 b) n'est-elle pas un échec pour Celui qui donne la vie (v. 20 b) ? Pourquoi lancer l'homme dans l'existence si c'est pour « cacher sa route » et « l'enfermer » ? Ce thème de l'homme enclos et muré par Dieu vient en ligne droite du prophétisme (Os 2, 8 ; Lm 3, 7) et resurgira, plus véhément encore, en 19, 6-8.

Les NOMS DIVINS dans le livre de JOB

L'emploi des noms divins dans l'ensemble du livre de Job semble répondre à des choix très conscients. Les faits littéraires sont frappants :

1° Yahweh n'apparaît que dans le cadre en prose (Prologue et Epilogue) et dans les introductions en prose des discours de Yahweh et de Job lors de la théophanie. Le Prologue, dans la formule de bénédiction de 1, 21, met ce nom de Yahweh sur les lèvres de Job, alors que ni lui ni ses amis ne le prononcent dans le reste du livre.

2° Les trois noms poétiques El, Eloah, Shadday, très fréquents dans les dialogues, sont totalement absents du cadre narratif.

3° Le nom d'Elohim, qui revient 11 fois dans le seul Prologue, semble évité dans les dialogues (six occurrences en tout).

Comment interpréter ces données ?

Il est clair tout d'abord que les trois noms poétiques sont interchangeables dans le livre de Job : les mêmes perfections et les mêmes actions sont attribuées à El, à Eloah et à Shadday, et Job subit de leur part les mêmes épreuves.

L'auteur, en reprenant le Prologue et l'Epilogue, n'avait aucune raison de modifier le vieux conte, « yahwisé » en Israël depuis plusieurs siècles, car à aucun moment la majesté de Yahweh ne s'y trouve menacée. En revanche, dans les dialogues où la hardiesse de Job se fait presque blasphématoire, l'auteur a pu craindre que ne soient ternies la sainteté et la gloire du Dieu de la Torah. Il aura retenu surtout trois autres noms divins : El, Eloah et Shadday, parce qu'ils étaient liés davantage à la geste patriarcale et autorisaient peut-être une plus grande liberté d'expression que le Nom de l'Exode.

A cette raison théologique s'ajoute le dessein œcuménique de l'auteur des dialogues. Dans les débats, situés en pays étranger, jamais il ne fait mention de l'histoire ni des privilèges d'Israël ; les personnages du livre de Job sont Arabes, Edomites ou Hauranites, et représentent en quelque sorte la sagesse des nations. S'adressant à celle-ci, l'auteur a pu volontairement occulter dans les dialogues la référence explicite au Dieu d'Israël.

Cependant, quoi qu'il en soit de cette timidité volontaire à l'endroit du **nom** de Yahweh, le Dieu que les dialogues mettent en scène reste bien le Dieu qui a élu Israël. Le vocabulaire, les images et la problématique des discours de Job, empruntés massivement aux Prophètes et aux Psaumes, n'ont de sens que sur la toile de fond de l'Alliance. C'est pourquoi il serait faux de faire de Job un « saint païen ». De son premier monologue à sa dernière réponse, Job l'étranger parle et pense comme un yahwiste convaincu, nourri des Ecritures d'Israël.

L'ENVIE DE MOURIR

Mis à part Jb 3 et Jr 20, 14-18 qui lui a servi de modèle, on trouve dans l'AT quelques expressions du dégoût de la vie, qui tiennent en une courte phrase : les deux plaintes de Rébecca (Gn 25, 22 et 27, 46, le désespoir d'Elie fuyant Jézabel (1 R 19, 4), plainte dont on perçoit l'écho en Jon 4, 3 ; Tb 3, 6.15 et 1 M 2, 13.

Le désir de mourir reparaîtra à plusieurs reprises dans les discours de Job (7, 15 ; 10, 18 s ; 17, 1) ; mais pas un instant Job ne songera au suicide, car la vie, si misérable qu'elle soit, appartient encore à Dieu. Seul Dieu a le droit d'amener la mort de Job. Cette certitude de foi se fera jour même dans le texte de 6, 8-10 où pourtant la relation de Job à son Créateur passera par une crise très grave :

Qui donnera que se réalise ma prière
et qu'Eloah accorde ce que j'espère,
qu'Eloah consente à m'écraser,
qu'Il délie sa main et me supprime !
Et il y aura encore une consolation pour moi,
dans la douleur impitoyable,
parce que je n'aurai pas renié les décrets du Saint.

La mort sera pour Job une consolation, non pas seulement parce qu'elle mettra fin à une existence fade (v. 6), décevante (v. 20), et empoisonnée par le venin des flèches de Shadday (v. 4), mais parce que Dieu lui-même y aura mis la main, abrégeant les souffrances de Job en réponse à son espérance paradoxale. Job sera délivré sans avoir trahi Dieu ni désavoué son dessein.

« Comme l'eau coulent mes rugissements » (v. 24-26)

Le monologue s'achève par trois versets où Job décrit son angoisse. Il mange le même « pain de larmes » que les psalmites (Ps 42, 4 ; 80, s), et ses appels désespérés sont comparés aux rugissements du lion (Ps 22, 2 ; 32, 3 ; 38, 9).

*

Ce premier monologue de Job joue dans le livre le rôle d'une charnière. Avec le prosternement et les deux réponses admirables de Job dans le Prologue, la question théologique tournait court. Job la relance en contestant que l'existence terrestre soit un bien ; puis il souligne, prudemment encore, mais nettement, que l'incohérence du destin de l'homme est imputable à Eloah. Les « pourquoi » de Job, aux v. 11.12.16.20, commencent à mettre en cause la sagesse de Dieu, de même que son rejet du jour de sa naissance résonne comme un blâme au créateur de la lumière.

On est loin, déjà, du Job qui « s'attachait à son intégrité » au point de s'en remettre à Dieu de manière inconditionnelle. Le Job qui parle maintenant serait vulnérable aux suggestions de sa femme en 2,9. Certes, il ne maudit pas Elohim, et ne le fera jamais, mais il dissocie déjà sa volonté de la sienne ; ils se désolidarise de cette existence que Dieu a voulue pour lui, et, la considérant comme étrangère à son véritable destin, il demande des comptes à Dieu, lui qui, au ch. 2, acceptait de sa main le malheur comme le bonheur. Job ne meurt pas, mais il souhaite de mourir, ayant vidé la vie de tout sens providentiel. Incapable de découvrir un dessein de Dieu dans cette existence souffrante qui semble un échec de la puissance divine, Job commence à réagir hors du climat de foi-confiance qui l'a tonifié jusqu'ici ; il s'en tient à ses perceptions immédiates et négatives : ma route m'est cachée, Eloah m'a enfermé. Sera-ce son dernier mot ? va-t-il se durcir face à Dieu et se murer dans ses « pourquoi ? ». C'est tout l'enjeu du dialogue qui va s'amorcer.

III
LES TROIS CYCLES DE DISCOURS (4-27)

Les dialogues de Job et de ses trois amis vont couvrir la plus grande partie du livre (ch. 4 à 27). Par trois fois Eliphaz, Bildad et Sophar prennent la parole, toujours dans le même ordre, et chacune de leurs interventions reçoit une réponse de Job, ce qui donne trois cycles de discours :

Cycle I : ch. 4-14
Cycle II : ch. 15-21
Cycle III : ch. 22-27

Les deux premiers cycles sont régulièrement construits ; mais le troisième pose de délicats problèmes de critique littéraire, car apparemment aucune place n'est réservée à Sophar. Beaucoup d'auteurs renoncent à reconstruire ce troisième cycle ; d'autres ne gardent qu'un discours d'Eliphaz (22) et volontiers discernent dans les ch. 23-27 soit des pièces rapportées, soit des matériaux à rattacher au premier cycle ou, éventuellement, au monologue des ch. 29-31. La solution la plus naturelle consiste, semble-t-il, à restaurer autant que possible le troisième cycle complet, avec participation de Sophar. On peut, par exemple, proposer la structure suivante :

Eliphaz	22	*Job 23 ; 24, 1-17*
Bildad	25 ; 26, 5-14	*Job 26, 1-4 ; 27, 1-12*
Sophar	27, 13-23 ; 24, 18-25	

la dernière réponse de Job étant constituée par le grand monologue des ch. 29-31.

AXES DE LECTURE

L'étude linéaire, chapitre par chapitre, qui s'imposerait pour un commentaire proprement dit, obligerait ici à un trop long parcours. De plus elle amènerait de nombreuses redites, car les mêmes thèmes reviennent de loin en loin et la progression n'est pas toujours rigoureuse à l'intérieur de chaque discours.

Une autre piste de travail, complémentaire, va nous permettre d'inventorier cette masse énorme des dialogues. On peut la jalonner en trois étapes :

1° Distinguer les péricopes d'après les fonctions qu'elles remplissent dans le débat. On repère ainsi assez aisément : – les versets d'introduction ou de raccord ; – les passages de pure polémique entre Job et les visiteurs ; – les thèses des amis et les réponses de Job ; – les doxologies, ou passages de style hymnique ; – les PLAINTES de Job, qui elles-mêmes se situent à deux niveaux différents : *les plaintes « il », quand Job se plaint* **de** *Dieu, et les plaintes « tu », où Job interpelle directement Dieu ;* – enfin, contrastant avec les plaintes, les passages où Job exprime une espérance.

2° Regrouper les péricopes de même fonction. On trouvera le résultat de ce regroupement dans le tableau récapitulatif de la p. 16. Par raison de commodité, ce tableau distingue les trois arguments principaux des amis et les deux thèses favorites de Job.

3° Etudier, pour chaque ensemble, les constantes et les variables, tant du point de vue littéraire que du point de vue théologique. C'est cette étude qui est proposée dans les pages qui suivent. On laissera de côté seulement les passages de pure polémique entre Job et les visiteurs.

	Cycle I (4-14)	Cycle II (15-21)	Cycle III (22-27)	
ARGUMENTS des AMIS :				
– *le sort des méchants :*				
Eliphaz	4, 7-11 ; 5, 2-7	15, 17-35	22, 15-18	
Bildad	8, 8-19	18, 5-21		
Sophar	11, 20	20, 4-29	27, 13-23 ; 24, 18-24	
– *le bonheur des justes :*				
Eliphaz	5, 17-21. 25-26		22, 21-30	
Bildad	8, 5-7, 20-22			
Sophar	11, 15-19			
– *Nul n'est pur devant Dieu :*				
Eliphaz	4, 17-21	15, 14-16		
Bildad			25, 4-6	
REPONSES de JOB				
– *les limites de l'homme :*	7, 17 ; 9, 2-3 13, 28 à 14, 12			
– *les démentis de l'expérience :*				
... l'expérience commune :	12, 6	21, 27-34		
... l'expérience de Job :	9, 22-24 12, 2-3 13, 2	21, 2-26	24, 1-17	
DOXOLOGIES :				
Eliphaz	5, 9-18		22, 12. (29-30)	
Bildad			25, 1-6 ; 26, 5-14	
Sophar	11, 7-11			
Job	7, 12.17.20 9, 4-13 ; 10, 8-12 12, 7-10. 11-25			
LES PLAINTES « il » :	3 ; 6, 4 9, 2-3.14-24.32-35 13, 3.7-11.13-19	16, 7-17 19, 6-12.21-22	23, 1-17 24, 1 27, 2-6	
LES PLAINTES « tu » :	7, 7-21 9, 28 b-31 ; 10, 1-22 13, 20 à 14, 22	17, 4-6		(30, 20-23)
L'ESPERANCE :	espérance implicite 7, 16 b-19 ; 10, 20 b 14, 6.13-17	grands textes 16, 18-22 17, 3 19, 25-27	23, 3	(31, 35-37)

1 – LES ARGUMENTS DES AMIS, ou LA FORCE DE LA TRADITION

Les convictions des visiteurs de Job reposent sur deux principes : 1. Dieu rétribue toujours l'homme avant sa mort ; 2. l'exacte proportion entre les œuvres et leur sanction se vérifie toujours. Deux équations s'en déduisent immédiatement, que l'on retrouve dans la sagesse traditionnelle : vertu égale bonheur, malheur égale châtiment. Job lui aussi, « aux jours de son automne », pensait qu'il était normal d'espérer le bonheur quand on vivait en juste (29, 18-20 ; 30, 26), mais c'est le seul point où il rejoigne la problématique traditionnelle, car il récusera toutes les autres conclusions des amis.

Pour retrouver le bonheur perdu, affirment les trois sages, il n'est qu'un moyen, mais infaillible : revenir à Dieu. Ce à quoi Job répondrait aisément qu'il n'a jamais quitté ce Dieu que l'on dit si loin de lui. Et de plus, pourquoi une conversion soudaine amènerait-elle le bonheur si toute une vie de juste ne suffit pas à le garantir ? Le vrai problème, pour Job, n'est pas d'accepter une conversion, mais de savoir ce que Dieu lui reproche. Et ce que Job refuse avant tout, c'est le silence de Dieu, car ce silence non seulement le laisse sans défense contre les interprétations fielleuses de ses amis, mais semble renier sa fidélité passée de serviteur.

Les amis de Job développent avec prédilection trois arguments : – le châtiment immanquable des méchants ; – le bonheur assuré aux justes ; – et le thème : « aucun homme n'est pur devant Dieu ».

LE SORT DES MECHANTS

Le thème du malheur de l'impie est assez régulièrement réparti entre les discours des trois amis, et on le rencontre dans les trois cycles :

	I	II	III
Eliphaz	4, 7-11 ; 5, 2-7	15, 17-35	22, 15-18
Bildad	8, 8-19	18, 5-21	
Sophar	11, 20	20, 4-29	27, 13-23 ; 24, 18-24

● Comme on le voit, le thème de la punition du méchant s'étale volontiers en fresques plus ou moins larges, ce qui rapproche le livre de Job de la tradition psalmique. Le genre littéraire le plus voisin est en effet la plainte contre les ennemis, si fréquente dans les lamentations individuelles.

● Cinq séries d'images évoquent, dans les discours des amis, la vie et la mort des méchants :

a) images de fragilité et d'instabilité (5, 3 ; 8, 14 s ; 15, 29. 32 ; 18, 7 ; 20, 5.10 b. 17 s. 21 b ; 27, 18) ;

b) images d'insécurité (11, 20 ; 15.20-23 ; 18, 12 s) ;

c) images d'arrachement (15, 34 ; 18.14 ; 20, 28 ; 22, 16 ; 24, 18 s. 24) ;

d) images d'angoisse et de désespoir : l'existence de l'impie est décrite comme celle d'un banni ou comme le calvaire d'un schizophrène (15, 21-24 ; 18, 8-11 ; 20, 22.25.27 ; 22, 10 s ; 27, 20-23) ;

e) images de la marche au néant (5, 3 ; 8, 19 ; 18, 5 s. 15-19 ; 20, 8 s.14 ; 22, 15 s ; 24, 18.20.24 ; 27, 19).

Même la mort n'arrête pas le châtiment, qui atteint les descendants de l'impie (5, 4 s ; 20, 10 a ; 27, 13-15). Cette idée que Dieu punit les lionceaux pour les crimes des lions (4, 10 s) marque un recul par rapport au personnalisme religieux d'Ezéchiel (14, 13-23 ; 18).

● Pour les trois amis il ne fait aucun doute que les châtiments doivent être rapportés à Dieu, même si

Dieu souvent s'en remet aux causes secondes pour punir les infractions : à partir de la faute, une sorte de logique interne est censée amener inéluctablement un malheur proportionné. C'est donc en grande partie le pécheur qui pourvoit à son propre châtiment ; il « moissonne ce qu'il a semé » (4, 8) et « enfante ce qu'il a conçu » (15, 35), ou comme dit Eliphaz : « L'iniquité ne sort pas du sol et la peine ne germe pas de la terre, mais c'est l'homme qui engendre la peine » (5, 6 s).

● Deux attitudes, indissociables l'une de l'autre, attirent à l'homme la condamnation divine : l'orgueil devant Dieu (22, 17 ; 8, 13 ; 15, 25 s.31 ; 20, 6 ; 22, 18) et la volonté de puissance de celui qui amasse pour lui seul et maltraite les démunis (4, 10 ; 20, 19.21 ; 22, 6-9 ; 24, 21 ; 27, 16). A plusieurs reprises cette arrogance et cette violence sont reprochées directement à Job (15, 4-6.11-13 ; 22, 13 s).

La conviction des amis est donc faite : Job, qu'il en soit conscient ou non, mérite son châtiment, et sa révolte ne fait qu'aggraver son cas. Lui qui reprend à son compte la suffisance et le scepticisme des impies, comment peut-il prétendre qu'il en sait plus long que les anciens (15, 10) et entend la confidence d'Eloah (15, 8) !

LE BONHEUR DU JUSTE

Le thème de la récompense temporelle assurée au juste est absent d'une bonne moitié des discours, notamment de tout le deuxième cycle :

	I	II	III
Eliphaz	5, 17-26		22, 21-30
Bildad	8, 5-7.20-22		
Sophar	11, 13-19		

● L'origine du thème ne doit pas être cherchée dans le culte (par ex. dans les bénédictions et promesses de bonheur de Dt 28, 1-14 ; 30, 5-9 ou dans des Psaumes comme Ps 91 et 118), car il est familier à la fois aux prophètes, aux psalmistes et aux sages, qui s'empruntent mutuellement images et expressions **(8)**. Chez les prophètes, les oracles de bonheur sont assez rarement adressés à l'individu, car tout le peuple doit avoir part à la joie qui vient de Dieu en réponse à la conversion **(9)** ; mais les prophètes et les psalmistes se retrouvent pour affirmer qu'au-delà de toutes les réussites matérielles, le vrai bonheur est d'espérer en Yahweh avec un cœur de pauvre **(10)**.

● Selon les amis de Job, quatre attitudes conditionnent le bonheur de l'homme :

a) la conversion, qui réconcilie l'homme avec Dieu (22, 21.23) et lui rend « la pureté de ses mains » (22, 30 ; cf. 8, 6 ; 11, 4) ;

b) l'humilité, car Eloah sauve « ceux qui baissent les yeux » (22, 29) ;

c) la stabilité dans la foi : Job, revenu à Dieu, devra « fixer son cœur » en Lui (11, 13) ;

d) la prière, qui est quête de Dieu et imploration dans la détresse (8, 5).

● Moyennant cette fidélité à Dieu, le juste, au dire des amis, sera un homme serein, immunisé contre le malheur (5, 18-21 ; 11, 15.18 s), comblé de joie dans sa famille (5, 25) et d'honneur dans sa contrée (11, 19). Plus belle que le midi surgira pour lui l'existence (11, 17 ; cf. 8, 21 ; 22, 28), et il parviendra à la tombe en pleine vieillesse « comme s'élève une meule en son temps » (5, 26). Mieux encore, au long de cette existence harmonieuse et féconde Dieu lui-même veillera sur son fidèle (8, 6), le délivrera (22, 30) et pansera ses plaies (5, 18). Rétabli dans sa demeure de justice (8, 6), il lèvera vers Dieu sa face sans tache (11, 15). Toujours exaucé (22, 27), et noyé dans la bonté d'Eloah, il pourra estimer l'or comme la poussière en comparaison de la joie qu'il trouvera en Dieu (22, 24-26).

8. Cf. JD, p. 252.
9. Am 9, 13, 15 ; Os 14, 5-9 ; Is 30, 19-26 ; 33, 17-24 ; 55, 1-3 ; 66, 10-13 ; Jr 31, 10-14 ; Jl 2, 21-27 ; Za 8, 4 s.
10. Is 30, 18 ; Jr 17, 7 s ; Ps 2, 12 ; 65, 5 ; 73, 23-28 ; 84, 13 ; 91 ; 146, 5.

● Ainsi, selon les amis de Job, la conversion doit apporter au pécheur à la fois l'abondance matérielle, le plein épanouissement familial et une intimité grandissante avec Dieu. A y regarder de près le mélange reste parfois un peu trouble : « Fais la paix avec Shadday : par ce moyen ton revenu sera bon ! » (22, 21). La relation à Dieu n'est pas vraiment dissociée de tout contrat d'assurance sur le destin.

« AUCUN HOMME N'EST PUR DEVANT DIEU »

Le thème de l'indignité de l'homme devant Dieu revient à trois reprises dans les discours des amis (4, 17-21 ; 15, 14-16 ; 25, 4-6), et toujours sous la forme d'une double question, du type :

« *Un homme a-t-il raison (sdq) contre Dieu, un humain est-il pur (thr) devant son auteur* ? » (4, 17).

L'énoncé du thème est toujours suivi d'un raisonnement a fortiori (à propos des anges ou des astres), et les trois textes mettent en parallèle le vocabulaire de la « justice » *(sdq)* et celui de la pureté morale *(thr, zkh)*.

● Dans l'AT le thème de la petitesse et de la fragilité morale de l'homme en appelle deux autres : celui de la grandeur de Dieu, fréquent dans les Psaumes, et que les Proverbes mettent à profit pour étayer leur théorie de la rétribution (Pr 3, 19 s ; 14, 31 ; 17, 5 ; 20, 12 ; 22, 2), – et le thème : « Qui est comme Yahweh ? » (1 S 2, 2 ; Ps 76, 8 ; 89, 7-9 ; 113, 5). Volontiers l'AT voit dans les faiblesses de l'homme une excuse pour ses péchés et un moyen de faire pression sur la miséricorde de Dieu. Les trois amis, inversant la portée du thème, vont en faire une arme contre Job. « Si Eloah convainc ses Anges d'égarement, combien plus ceux qui habitent des maisons d'argile ! » : telle est la révélation qu'Eliphaz prétend avoir entendue dans un songe (4, 18 s). Plus loin, en 15, 14-16, le même Eliphaz insinue clairement la culpabilité de Job :

Pourquoi ton cœur t'emporte-t-il ? (...)
Qu'est-ce que l'homme pour qu'il soit pur
et l'enfant de la femme pour qu'il ait raison ?
A ses Saints même il ne se fie pas
et les cieux ne sont pas purs à ses yeux ;
combien moins un être abominable et corrompu,
l'homme qui boit l'iniquité comme l'eau !

Dans Job, comme à Qumran, l'expression « enfant de la femme » *(yelud 'ishshah)* ne recouvre rien d'autre que la caducité de l'être humain ; mais du thème de la finitude Eliphaz glisse aussitôt à celui de la culpabilité. Bildad, à son tour, reprendra en 25, 4-6 le même type de raisonnement.

● Ce que visent les trois visiteurs, c'est finalement l'attitude de Job face à Dieu et la prétention qu'il élève devant Lui : la justice de Job est donc en jeu, au sens où l'entend l'Ancien Testament *(voir l'encadré : Justice de Dieu, justice de l'homme, p. 39)*. Aux yeux des amis la révolte de Job paraît d'autant plus insupportable qu'elle est l'outrecuidance d'un coupable. La souffrance ne peut être qu'un châtiment, donc elle accuse Job ; et plus Job se disculpe, plus il s'enferre !

2 – LES REPONSES DE JOB

Dans ses réponses directes aux visiteurs, Job reconnaît l'indignité radicale de l'homme devant Dieu : « En vérité je sais qu'il en est ainsi, et comment un homme aurait-il raison contre El ? » (9, 2 s ; cf. 7, 17 ; 13, 28 – 14, 12). Mais il s'attarde beaucoup plus longuement à réfuter les dires des sages sur le châtiment immanquable des méchants ; et il fait appel tantôt à l'expérience commune, tantôt à la sienne propre.

LA LAMPE DES MECHANTS

● Au dire des voyageurs qui ont arpenté le monde, les méchants échappent bien souvent aux malheurs qui emportent les autres (12, 6), et les funérailles solennelles qu'on leur réserve donnent encore le change sur la qualité de leur vie (21, 27-34). Où donc alors trouver la véritable équité ?

● A plusieurs reprises Job rappelle aux trois étrangers qu'il en sait autant qu'eux (12, 2s ; 13, 1 s ; 27, 11) ; mais dès son deuxième discours il prend vigoureusement le contre-pied de leurs thèses :

C'est pourquoi j'ai dit : « C'est tout un !
Eloah extermine parfait et méchant ! ».
Si un fléau jette soudain la mort,
du désespoir des innocents il se moque !
Un pays a-t-il été livré à la main d'un méchant,
il voile la face de ses juges !
Si ce n'est pas lui, qui est-ce donc ? (9, 22-24).

● Dans le discours du ch. 21, le seul que Job consacre entièrement à une réfutation en règle, il part des mêmes thèmes et des mêmes images que ses détracteurs, mais ruine leurs déductions en inversant la perspective. Il décrit non plus le malheur des méchants, mais leur bien-être scandaleux (v. 7-13) que les amis cherchent à nier. Si l'on peut jouir des dons de Dieu sans rechercher son amitié, à quoi bon refuser la voie des méchants qui mène au bonheur à si bon compte ? Cette conclusion, les impies l'ont tirée depuis longtemps : « Qu'est-ce que Shadday pour que nous le servions, et quel profit aurions-nous à le supplier ? » (v. 14-16). Les amis vont répétant le principe qui est censé apaiser tous les doutes : la mort de l'impie sera nécessairement cruelle. Mais Job ébranle cette assurance :

Combien de fois la lampe des méchants s'éteint-elle ? (...)
Combien de fois fait-Il périr les malfaisants par sa colère ? (v. 17).

Puis Job poursuit son argumentation : punir les descendants de l'impie s'avère inopérant (v. 19-21), et il est inutile d'attendre de la mort, capricieuse et aveugle, qu'elle cesse de frapper sans discernement (v. 23-26).

● Au ch. 24, 1-7, Job, qui vient de se dire « effrayé » par le mystère des choix de Dieu (23, 15-17), s'interroge sur son inaction :

Pourquoi, alors que les temps ne sont pas cachés à Shadday, ceux qui le connaissent ne voient-ils pas ses jours ? (24, 1).

Shadday semble avoir renoncé à intervenir dans la destinée des individus comme il faisait autrefois dans celle des peuples, or ce désistement incompréhensible scandalise ceux qui comptent sur lui. Et Job de décrire longuement les souffrances du prolétariat rural (v. 2-11) et l'insécurité des villes livrées aux assassins (v. 12-16). Quel est donc ce Dieu à qui rien n'échappe de ce qui se déroule au long des « temps » humains, et qui pourtant se tait quand « l'âme des blessés crie au secours » (v. 12) ?

L'AMITIE TRAHIE

Ainsi Job et ses amis se condamnent au malentendu. Job reconnaît sa finitude comme celle de tout homme, et sur ce point il renchérit même sur les affirmations des visiteurs ; mais il refuse qu'on explique sa souffrance par une prétendue culpabilité. Les prédicants lui parlent de **transgression** au moment où il se sent l'objet d'une **agression** de Dieu. Alors que les épreuves d'un juste tendent à désolidariser l'amitié avec Dieu du bonheur tangible, les censeurs de Job ramènent sans cesse le mystère de la souffrance sous la toise d'une conception rigide de la rétribution. Alors que Job récuse la théorie au nom de la vie, les amis, sans prendre la moindre part à son fardeau, sont prêts à sacrifier l'évidence des faits à la cohérence d'un système. Mais ils ne sauvent leur assurance intellectuelle qu'au prix de leur amitié pour l'innocent qui souffre,

et leur refus de regarder l'homme dans la vérité de sa condition les rend aveugles sur le dessein de Dieu.

Un instant Job se tournera vers les trois amis, pour quêter auprès d'eux la sympathie que Dieu semble lui refuser : « Ayez pitié de moi, ayez pitié de moi, vous, mes amis, car la main d'Eloah m'a frappé ! » (19, 21). Mais il est difficile de rejoindre un homme dans ce qui fait sa souffrance. On cherche des mots, ils font tous mal.

Les amis de Job se sont d'abord assis à terre avec lui, en silence, et leur attitude alors sonnait juste. Mais dès qu'ils entreprennent de raisonner Job, l'échec de l'amitié devient chez eux manifeste. Leur parole vient d'ailleurs. Ils arrivent avec des évidences et des certitudes, avec les arguments de ceux qui savent d'avance et qui proposent une consolation sans avoir entendu la plainte. Pour eux la souffrance de Job se ramène au cas général et ne doit surtout pas échapper à la loi connue de la rétribution ; si Job souffre, c'est qu'il a péché ; s'il est éprouvé, c'est qu'il est réprouvé : qu'il se convertisse, et tout rentrera dans l'ordre.

Les visiteurs, au lieu de se placer devant Dieu aux côtés de Job et d'entrer dans sa souffrance telle qu'il la vit, se situent d'emblée près de Dieu et s'arrogent le droit de parler en son nom. « Maximes de cendre, réponses d'argile ! », leur rétorque Job, « vous n'êtes que des badigeonneurs de mensonge, des médecins de néant, vous tous ! Qui donnera que vous fassiez silence et que ce soit pour vous sagesse ! » (13, 12.4 s). Cheminer avec Job jusqu'au bord de la révolte, accepter de regarder avec lui vers ce qui l'angoisse, ce serait pour les trois amis aventurer leur foi ; or ils possèdent trop la vérité pour prendre le risque de la chercher encore. Et Job devra renoncer au mirage de l'amitié : « Mes frères ont été trompeurs comme un torrent, comme le lit des torrents qui passent ! » (6, 15).

Par-delà, ou par-dessus, ce dialogue manqué avec ses visiteurs, Job poursuit, paradoxalement, son dialogue avec l'Absent, et persiste à réclamer, le dos au vide, une confrontation qu'à la fois il souhaite et redoute. Il a « attaché son pied au pas de Dieu » (23, 11) ; il est donc en droit de se défendre. Mais peut-on revendiquer sa propre droiture si l'on doit l'affirmer contre le Créateur ? Tout le drame de Job est là, à une profondeur inaccessible au verbiage de ceux qui savent, entre sa relation à Dieu et sa relation à lui-même.

3 – LES DOXOLOGIES OU PASSAGES EN STYLE D'HYMNE

Dans les hymnes du Psautier, on relève deux thèmes principaux de louange : la louange de Dieu dans sa miséricorde *(Hesed)*, et plus souvent encore la louange de Dieu dans sa majesté, celle-ci étant chantée différemment selon qu'elle se révèle dans la création ou dans l'histoire.

Le livre de Job ne contient aucune hymne au *Hesed* de Dieu, ni dans les discours des amis ni dans ceux de Job. En revanche les doxologies au Dieu créateur et au Seigneur de l'histoire se répondent harmonieusement, tant chez Job que chez les amis, conformément aux lois du genre hymnique. A cette différence près, qui est de grande portée : dans le livre de Job les souvenirs historiques d'Israël n'entrent jamais en ligne de compte : l'histoire dont parlent les textes est l'existence quotidienne de l'homme anonyme.

Les passages hymniques se répartissent ainsi :

	I	II	III
Eliphaz Bildad Sophar	5, 9-18 11, 7-11		22, 12 (29 s) 25, 1-6 26, 5-14
JOB 9.4-13 10, 8-12 12, 7-25	7, 12.17.20 9. 4-13 10, 8-12 12, 7-25		

Ce qui surprend d'emblée, c'est l'absence de toute doxologie dans le Cycle II, et le fait que chez Job les doxologies, toutes regroupées dans le Cycle I, ne reparaissent plus dans les deux autres.

● Pour Job comme pour les trois discoureurs, l'un des traits les plus constants de la majesté de Dieu, lorsqu'elle se révèle dans le concret de l'existence humaine, est qu'elle crée la surprise (5, 9). Eloah tient à rester le Tout-Autre, celui dont aucun humain ne percera jamais le mystère intime (*Héqer*, 11, 7 a), celui à qui l'on ne peut assigner une place à l'intérieur des limites du créé (22, 12 ; 26, 5-14), qui transcende toute imagination spatiale (11, 7 b-9) et ne laisse voir à l'homme que les « franges » de ses œuvres (26, 14), celui qui se situe toujours « ailleurs » et qui aborde bien souvent l'homme par des chemins jusque là insoupçonnés (25, 3).

D'accord pour affirmer ce caractère imprévisible de l'action d'Eloah, Job et ses amis divergent par le sens qu'ils donnent à ce non-conformisme de Dieu. Alors que les amis insistent sur les renversements de situation opérés par Dieu (5, 11.18 ; 11, 10-12) et qui à leurs yeux vérifient infailliblement la thèse classique du bonheur des justes, Job préfère souligner la prédilection de Dieu pour le renversement des valeurs, qui prend sans cesse l'homme à contre-pied (12, 16-25).

● Tout en reprenant des thèmes et des images traditionnels, les doxologies du poème de Job modifient profondément ce donné israélite. Les matériaux restent ceux de l'hymne, mais la visée n'est plus vraiment celle des psalmistes.

Les doxologies *des amis* deviennent des armes contre Job et des moyens de faire pression sur lui (22, 13.29 s). Ce souci moralisateur, voire polémique, qui gauchit les doxologies des visiteurs, se fait jour plutôt rarement dans les hymnes les plus typiques du Psautier. Au contraire, pour les trois sages, l'essentiel est de réduire Job au silence. Certes les motifs de confiance ne sont pas écartés : Dieu sauve l'homme ruiné et arrache l'indigent de la main du fort (5, 15) ; ainsi le pauvre a de l'espoir (5, 16)... mais à condition qu'il « baisse les yeux » (22, 29). Et là gît toute l'ambiguité de la démarche des amis de Job. Baisser les yeux parce qu'il n'est que « vermisseau » (25, 6), Job le peut ; mais baisser les yeux en tant que coupable, comment Dieu pourrait-il le lui demander, puisqu'il connaît son innocence ? Réduire au silence l'homme qui souffre, fût-ce au nom de la grandeur de Dieu, c'est fermer à l'homme la voie de sa propre vérité ; et c'est faire injure à la vérité de Dieu que de la croire hostile à la vérité de l'homme.

Les doxologies *de Job* sont sollicitées elles aussi, mais dans une direction toute différente : en retenant quasi uniquement les thèmes qui exaltent la puissance de Dieu, Job, au fond, poursuit sa plainte (7, 12.17.20 ; 9, 5-10 ; 12, 7-25). Il habille ses griefs d'images hymniques pour les rendre plus incisifs (9, 11-13), pour opposer plus efficacement la force de Dieu à son projet de créateur (10, 8-12). L'hymne sert ainsi de résonateur à la plainte. Et pourtant, en profondeur, les doxologies étranges de Job ne faussent pas l'esprit qui anime les hymnes d'Israël, car elles veulent porter à Dieu ses doutes et son désarroi ; elle sont encore prises dans une structure de dialogue et par-là restent des prières authentiques. La véhémence fait partie du langage de l'amour.

4 – LES PLAINTES DE JOB SUR DIEU (Plaintes « il »)

Comment Job parle-t-il de Dieu quand il se plaint de lui devant ses visiteurs ? Essayons de le préciser par une brève analyse des diverses péricopes, assez régulièrement réparties dans les trois cycles.

I	II	III
6, 4 9, 2 s.14-24.32-35 13, 3.7-11.13-19	16, 7-17 19, 6-12.21 s	23, 1-17 24, 1 27, 2-6

Les flèches de Shadday (6, 4)

L'image s'inscrit dans la tradition des interventions punitives de Dieu : Job vit personnellement ce qu'Israël coupable a expérimenté sous la colère de Dieu **(11)**. Shadday a choisi sa victime, et Job est conscient que l'œuvre de mort commencée en lui va se poursuivre inexorablement, sous l'effet du venin des flèches.

L'impossible dialogue (ch. 9)

A l'assurance de Bildad (8, 3.20), Job réplique par une contestation radicale. Comment un homme pourrait-il avoir raison contre Dieu (9, 2) ? La force justifie tout ! C'est la thèse qui est développée aux v. 14-24 et 32-35. L'argumentation de Job vise à démontrer que le dialogue avec Dieu est impossible, et pour trois raisons :

1° Dieu n'écoute ni de près ni de loin (v. 16) et ne répondra jamais à une assignation (v. 15-19).

2° Dieu a ses habitudes, et elles vont à l'opposé du dialogue. Il ne « retient pas sa colère » (v. 13), « broie pour un cheveu et multiplie les blessures sans raison » (v. 17). Indifférent au désespoir des innocents (v. 22 s), il identifie le droit avec sa force (v. 24).

3° Dieu n'est pas un homme, et personne n'est armé pour discuter avec lui (v. 3). Aucune procédure n'est possible, car on ne dispose pas de Dieu (v. 32), et l'impossibilité du dialogue tient surtout à l'absence d'un médiateur : « S'il y avait **entre nous un arbitre** qui place sa main sur nous deux ! » (v. 33). Le traducteur grec a employé pour ce verset le mot *mésitès* (seule occurrence dans toute la Septante), celui-là même que le NT retiendra pour le Christ médiateur (1 Tm 2, 5 ; Hb 8, 6 ; 9, 15 ; 12, 24).

Les avocats de Dieu (13, 3-19)

Résolu à exposer à Dieu tous ses griefs (v. 3), Job se dit prêt à jouer sa vie dans un tête-à-tête avec lui. Il sait pertinemment qu'aucun homme ne peut avoir raison **contre** Dieu, et pourtant il lui reste un secret espoir d'avoir raison **avec** lui contre les « maximes de cendre » (v. 12-16).

Dieu et sa proie (16, 7-17)

La plainte de Job contre Dieu atteint ici son paroxysme. Quatre images se succèdent qui toutes prêtent à Dieu, sans jamais le nommer, la rage de détruire. Dans cette lumière sanglante, insoutenable, Dieu apparaît tour à tour comme un fauve qui déchire (v. 9 ab), comme un briseur de crânes (v. 12 ab ; cf. Ps 137, 9), comme un archer visant tranquillement une cible fixe (v. 12 c. 13), et comme un guerrier qui court à l'assaut (v. 14). Job a « enfoncé sa corne dans la poussière », comme un taureau blessé à mort, et il sent que le désespoir colle pour toujours à son être comme le sac de deuil est cousu sur sa peau (v. 15 s).

Dieu qui déracine l'espérance (12) (19, 6-12)

Eloah a « faussé le droit » du juste (v. 6 a) et l'a

11. Sur l'histoire du thème biblique de Dieu Archer, voir JD p. 347-351.

12. L'ensemble du ch. 19 constitue une anthologie des cinq lamentations, dont la collection devait exister vers la fin du VI[e] siècle. Voir le détail de cette mosaïque dans JD, p. 384, ou V.T. Suppl. XXXII, 1981, p. 210 s.

rejeté définitivement. Job est enfermé dans le filet de Dieu (v. 6 b) et le silence s'épaissit autour de lui (v. 7). Environné de toutes parts d'une sorte de désert où ses cris se perdent, Job devine pourtant, invisible, Eloah qui met la main aux travaux du siège et « mure sa route » avec une patience inquiétante (v. 8). Renonçant à toute attente de bonheur, puisque Dieu « déracine, comme un arbre, son espérance » (v. 10 b), Job n'a plus à contempler que sa propre ruine (v. 9.10 a). A cette marche au néant, il ne voit qu'une cause : l'injustifiable inimitié de Dieu, et il ne lui reste qu'à mendier sans conviction auprès de ses amis la pitié qu'Eloah lui refuse (v. 21 s).

« Plus j'y songe, et plus Il me fait peur ! » (ch. 23)

Job se trouve écartelé entre la présence et l'absence de Shadday, et son discours, se modelant sur cette tension, exprime à la fois le désir et la peur. Désir d'un face à face qui serait justifiant ; peur de la majesté écrasante de Dieu, qu'il croit offenser par sa « plainte rebelle » (v. 2-6). Prêt à « remplir sa bouche de récriminations », Job se prépare à un procès (v. 4) ; il se décrit sous les traits du juste, qui sort pur comme l'or du creuset de l'épreuve (v. 10-12), et il rejoint pour un instant la certitude des sages et des psalmistes : il y a quelque part un lieu où l'homme sincère est assuré de se faire entendre de Dieu : « Là-bas un homme droit peut s'expliquer avec lui, et je réussirais à obtenir mon droit pour toujours » (v. 7). Mais à quoi bon, pour Job, rêver qu'il parvient « là-bas » où Dieu réside, puisqu'il est seul, ici, avec sa souffrance, désemparé devant l'arbitraire des choix de Dieu (v. 13-17) ? A quoi bon l'innocence, puisqu'elle n'a mis Job à l'abri ni du « décret » de Dieu, ni de la crainte, ni des ténèbres ?

«El qui écarte mon droit » (27, 2-6)

Job, dès maintenant brisé, ne va plus s'animer qu'un court moment, pour crier une fois de plus la loyauté de sa quête de Dieu. Sa déclaration s'ouvre par un serment, d'autant plus important qu'il résume les deux principaux griefs de Job : « Par la vie de El qui a écarté mon droit, et par Shadday qui a aigri mon âme (...), à ma justice je me suis attaché et ne la lâcherai point ! ».

*

● Dans ces plaintes « il », le plus impressionnant est l'accumulation des images de violence, empruntées au monde animal, à la chasse ou à la guerre. Pour ses doxologies, nous avons vu Job ne retenir que les thèmes de puissance ; ici il présente l'action de Dieu sous un jour brutal, et c'est encore par choix délibéré. Pour s'expliquer ses propres souffrances, il prête à Dieu les passions qui chez l'homme accompagnent tout recours à la force.

Alternant avec les scènes de brutalité, les évocations de procès exploitent fondamentalement la même veine, puisque là encore la force triomphe. Dieu apparaît donc à Job à la fois comme le méchant (16, 13) et l'injuste (27, 2). Job va même l'accuser de joie mauvaise au spectacle du désespoir des innocents bafoués (9, 23).

● Au premier degré tout ferait croire chez Job à une volonté de blasphème : il semble se venger en avilissant Dieu. En réalité, c'est le schème de l'agression qui continue de prévaloir. A l'action et à l'inaction de Dieu, qu'il interprète toutes deux comme un désir de faire mal, Job répond en libérant sa propre agressivité. Mais provoquer Dieu et l'atteindre dans son honneur est encore pour Job une manière de le rejoindre, en tout cas de tendre vers lui. Sa réaction se situe donc à l'opposé du blasphème, qui est toujours volonté de rupture. Le dialogue se poursuit, ou plutôt se cherche, sous la forme véhémente du défi. Job veut mettre Dieu mal à l'aise dans ses propres choix. Il tente de renvoyer à Eloah des images de Lui-même qui lui deviennent insupportables. Il essaie ainsi de transposer **en** Dieu le conflit qui l'oppose à Dieu. Par-là, il prouve qu'il refuse ce conflit et la menace de rupture qu'il représente.

● L'absence de Dieu est pensée, dans ces plaintes, selon un schéma spatial. Job imagine une **distance** qui lui rend Dieu inaccessible. Pour lui Dieu

n'est pas **ici**, où l'homme souffre sans pouvoir dire sa souffrance : il est « là-bas » (23, 7), et là-bas seulement le dialogue serait possible. Là-bas où Dieu réside se trouve la patrie du juste, car c'est là qu'il « obtient son droit pour toujours ». Voilà pourquoi Job ne cesse de réclamer, « ailleurs » qu'en la souffrance, une rencontre personnelle avec Dieu. Sa grande détresse est de ne savoir où le chercher (23, 3) : il connaît Dieu, mais il ignore le lieu de Dieu. Son souvenir de Dieu sous-tend la recherche, et le lointain de Dieu la rend tragique. Job, seul, abandonné, ne peut pas plus abolir la distance que cesser de chercher.

5 – QUAND JOB INTERPELLE DIEU (Plaintes « tu »)

Avec les plaintes « tu », où Job expose ses griefs directement à Dieu, nous avons toute chance de rejoindre le cœur même du drame de sa foi.

LES TEXTES

Dans le premier cycle de discours, Job s'adresse longuement à Dieu, et toujours à la fin de ses interventions :

7, 7-21
« Laisse-moi, puisque mes jours sont un souffle ! ».
« Souviens-toi ! » 7-11
« Laisse-moi ! » 12-16
« O gardien de l'homme ! » 17-21

9, 27-31 et 10, 1-22
« Fais-moi savoir sur quoi tu me querelles ! ».
« Pourquoi me fatiguerais-je en vain ? » 9, 27-31
« Est-ce un bien pour toi d'être violent ? » 10, 1-22
A. Dieu agit comme un homme 3-7
B. Aimer et détruire 8-12
C. « Ce que tu as caché en ton cœur » 13-17
D. « Du ventre à la tombe » 18-22

13, 20 – 14, 22
« L'homme qui est mort, où donc est-il ? ».
Double souhait 13, 20-22
A. « Une feuille dans le vent » 13, 23-27
B. « Une ombre qui fuit » 14, 1- 6
C. L'arbre, la mer et le ciel 14, 7-12
D. « Qui donnera qu'en Sheol tu me caches ? » 14, 13-17
E. « L'espoir de l'homme, tu le fais périr » 14, 18-22

Dans le deuxième cycle, decrescendo subit : on ne peut relever que trois versets isolés :
17, 4-6 « Un mashal **(13)** pour les peuples ».

Enfin la plainte à Dieu cesse tout à fait dans le troisième cycle (ch. 22-27), pour reparaître brièvement vers le milieu du grand monologue :
30, 20-23 « Tu es devenu cruel pour moi ! ».

QUATRE LIGNES DE FORCE

A travers ces cinq textes courent plusieurs thèmes majeurs qui vont nous donner de l'ensemble une vue synthétique.

Dans ses plaintes « tu », Job s'en prend tour à tour à la **bonté**, à la **sainteté** et à la **sagesse** de Dieu ; et toute sa critique de la **justice** *(sedaqah)* d'Eloah repose sur cette triple contestation.

13. Ici au sens d'« exemple risible ». Plus souvent le mot signifie comparaison, proverbe, parabole.

Contestation de la bonté de Dieu

1. Le tableau que Job, çà et là, brosse de la destinée de l'homme, met déjà en question la bonté du Créateur. En lui accordant la vie, Eloah fait à l'homme un cadeau dérisoire. De quelque côté qu'on l'aborde, l'existence humaine s'avère en effet :

– *éphémère*. Les humains ne jouissent ni de la stabilité des cieux, ni de la plénitude inépuisable de la mer. Sans racines dans le monde, l'homme n'a même pas l'espoir « végétal » de se survivre par ses rejetons, et nulle part il ne « sent l'eau » qui le ferait revivre (14, 7-12). Fleur tôt fanée, feuille dans le vent, paille sèche soulevée par le moindre tourbillon de la vie (14, 1-6), il n'a d'autre consistance que celle d'une ombre qui fuit ; sa vie n'est que vent (7, 7), ses jours s'enfuient, eux aussi, et glissent comme nacelles de jonc (9, 25 s), car la permanence est l'apanage de Dieu.

– *douloureuse*. Pour « l'enfant de la femme » (14, 1), la vie n'est pas seulement une fuite indéfinie, mais une corvée de mercenaire (7, 1 ; 14, 6). Au long de ses « mois de déception » et de ses « nuits de peine », il ne pourra que remâcher sa souffrance (7, 3 s), et à aucun moment il ne lui sera possible d'« oublier sa plainte » (7, 13 ; 9, 27). De ses compagnons d'humanité, il ne peut rien attendre : pour se garantir du malheur, ils cracheraient plutôt au visage du malheureux (17, 6).

– *désespérée*. La souffrance physique (7, 5 s) et l'insécurité perpétuelle (7, 4.14) créent l'angoisse et l'entretiennent chez l'homme (7, 11) ; et quand s'y ajoutent la solitude affective, le mutisme de Dieu et le sentiment déprimant que toute fidélité conduit à l'échec, il n'y a plus de place dans le cœur humain que pour le « dégoût de la vie » (10, 1 ; 7, 15). Une péjoration grandissante de l'existence paralyse l'initiative du croyant. Le désespoir s'installe, que Job appelle « l'amertume de l'âme et l'angoisse de l'esprit » (7, 11 ; 10, 1). L'existence n'est plus que leurre et déception, et le juste souffrant devient le *mashal* qui fait rire, la parabole vivante du non-sens de la vie (17, 4-6). Et comme le chemin est court du non-sens au non-être, dès que le désespoir a brisé tout élan, l'homme, déraciné (14, 7-10) et désormais sans but, en vient à préférer « l'étouffement ou la mort » (7, 15) à une existence faussée jusqu'à l'absurde. Mieux vaudrait, selon Job, « n'avoir pas été » ou « être passé du ventre à la tombe » (10, 18-22), puisque la vie ne sera jamais qu'une gestation manquée, l'avortement d'un projet de l'homme-devant-Dieu. Que reste-t-il, en effet, à espérer ? Un moment de répit, de liberté absolue en quelque sorte, pendant que Dieu « détournerait son regard ? » (7, 19) – Mais l'inattention de Dieu serait la mort de Job ! Ou bien « le temps d'être un peu gai » ? (9, 27 ; 10, 21) – Mais que serait cette joie sans lien avec le reste de l'existence et sans ouverture sur l'au-delà imminent ?

– *vouée au Sheol*. Une limite infranchissable s'oppose en effet à toute velléité humaine d'existence autonome : le nombre des mois de l'homme est arrêté irrévocablement (14, 5). Il est mort déjà puisqu'il doit mourir, et Job perçoit déjà en lui les signes de cette mort qui approche : tout, en lui, se désagrège comme un vêtement mité, et il se sent pourrir comme du bois vermoulu (13, 28). La perspective du Sheol qui l'attend transforme en nuit tout ce qui pourrait être lumière ou lueur sur la terre des vivants (10, 21 s). Là-bas, dans ce Sheol d'où nul ne remonte, dans ce lieu où les morts ont « rendez-vous » (30, 23) sans que l'on sache pour autant « où ils sont » (14, 10), toute relation cessera avec les choses familières, avec l'histoire des hommes, avec les êtres aimés ; l'homme, définitivement fermé sur lui-même, ne vibrera plus qu'à sa propre souffrance (14, 20-22). Quand on est mort, il est trop tard pour tout, et si Dieu ne « se souvient » pas de l'homme vivant (7, 7), Il le cherchera en vain au-delà de la mort (7, 8.21).

La vie n'est que comédie et absurdité, et plus on connaît ce don de Dieu, plus on le trouve sans valeur : telle est donc la première critique jobienne de la bonté d'Eloah.

2. Mais la seconde va plus loin encore, parce qu'elle tente d'interpréter non seulement la conduite, mais les intentions de Dieu.

La **conduite** à Dieu à son égard, Job la décrit comme un acharnement irrationnel, et bien que les images utilisées pour ce portrait de Dieu appartiennent à des niveaux très divers, leur convergence n'en est que plus significative. Images juridiques : Dieu impute des fautes de jeunesse (13, 26), écrit des sentences amères, inspecte, scrute (7, 18), soupçonne, relève des traces, et demande des comptes à chaque instant. Images de coercition : Job se sent enfermé (7, 12), immobilisé dans des ceps (13, 27); voire plongé dans l'ordure (9, 30). Images de violence et de lutte : Shadday poursuit, persécute « de toute la vigueur de sa main » (30, 21) ; il part en chasse comme un jeune lion qui ne sait que faire de sa force (10, 16) ; il défigure, terrasse pour toujours et « expédie » l'homme (14, 20) qu'il a pris pour cible (7, 20). Plus souvent encore, ce sont des ravages psychologiques que Job met au compte du Dieu « cruel » (30, 21) : Eloah l'a isolé, en cachant aux amis l'accès de la raison ; il décourage, épouvante (7, 14), rend tout amer et infuse l'angoisse ; il voile sa face et ne veut pas répondre (30, 20). Rendu comme jaloux et furieux par le bonheur d'un autre, il voit dans l'homme son ennemi (13, 24) et veut anéantir en lui toute trace d'espérance, soit en le dépouillant, en bouleversant et en ravinant sa vie, soit par un travail d'usure imperceptible mais inexorable (14, 18-22). La création elle-même se voit assujettie par Dieu à la vanité, puisque, entre ses mains, elle devient instrument de torture et de dérision : les nuages emportent Job pour une chevauchée mortelle, et l'orage l'engloutit (30, 21-23). Le malheur du juste fait ainsi régresser le cosmos jusqu'au temps primordial des luttes contre Yam (la Mer démontée) et Tannin (le monstre des eaux, 7, 12).

Dieu **sait et veut** les souffrances de Job, et cet acharnement de Dieu révèle « ce qu'Il cache en son cœur depuis toujours (10, 13). Son dessein créateur n'est qu'une façade, car son intention première et dernière est de « mener à la mort » (30, 23). Dans la mort il faut voir non plus seulement le terme, mais le but de la vie. Dieu laisse donc subsister sur l'existence humaine une terrible équivoque, que seul le juste peut lever, lorsqu'il fait l'expérience de la déréliction. C'est alors que chancelle sa foi au Dieu saint.

Contestation de la sainteté de Dieu

La sainteté d'Eloah se voit déjà implicitement contestée lorsque Job imagine que son « gardien » puisse être indifférent au péché (7, 20). Ailleurs Job évoque Dieu assis, « rayonnant », au conseil des méchants (10, 3 : en accordant ainsi aux impies la récompense de son intimité, Eloah montre qu'il accepte de pactiser avec le mal. Mais dans son troisième discours, la critique de Job se fait plus radicale encore : Dieu serait incapable de lui « faire connaître sa transgression et son péché » (10, 2 ; 13, 23) ; Il invente par conséquent la culpabilité (10, 6 s. 14 s) : le Saint crée le péché pour pouvoir l'imputer. Job rejette ainsi sur Dieu la responsabilité non seulement du malheur, mais du mal, pour trouver à ce mal une origine. Et comme Job n'est jamais tenté de chercher au mal physique et moral une origine temporelle, dans une faute primordiale de l'homme, il a besoin d'une cause actuelle, et c'est par l'agression, par la méchanceté présentes de Dieu qu'il « explique » la souffrance. C'est la faute de Dieu ; la faute est **en** Dieu. Tout en reprochant à Dieu de vouloir à tout prix un coupable, Job lui-même se voit donc contraint d'accuser Dieu. C'est l'indice que ce simple – trop simple – transfert de la culpabilité ne peut constituer la réponse dernière au mystère du mal. Mais pour l'instant, au niveau de ses plaintes, Job est trop préoccupé des illogismes de l'action divine pour percevoir les limites de sa propre sagesse.

Contestation de la sagesse de Dieu

En critiquant tout ensemble le savoir d'Eloah, sa clairvoyance et l'usage qu'Il fait de sa puissance, Job s'efforce de lui montrer le non-sens de son attitude.

Comment comprendre, en effet, que Dieu mène une enquête minutieuse sur un homme dont il sait pertinemment l'innocence (10, 6 s) ? Pourquoi faut-il à toute fin que Job paraisse coupable, comme si cette seule apparence allait justifier les violences de Dieu ! Selon la théologie traditionnelle (dont Job sur ce point n'est pas émancipé), Dieu, par tous les maux qu'Il envoie, accuse Job (10, 17). Mais pourquoi ne pas dire « sur quoi Il le querelle » (10, 2) ? Aurait-il peur d'un démenti ? Eloah n'explicite rien, il ne « fait pas savoir » ses motifs, et c'est pour Job un signe insupportable de servitude que de ne pas savoir ce que fait ni ce que veut faire son Maître. Il en est réduit à des conjectures qui toutes l'amènent au désespoir : ou bien Dieu l'oublie (10, 8 b), ou bien Dieu, las de son ami, ne voit plus en lui qu'un « fardeau » encombrant (7, 20), ou bien encore Dieu a changé (30, 21) et laisse voir maintenant son dessein fondamental de malveillance.

Non-sens également pour Dieu que de « se distinguer » (10, 16) en condamnant, frappant et souillant (9, 30 s) un homme faible par nature et, de surcroît, irréprochable. La sagesse, tout autant que l'intérêt bien compris (10, 3), devraient persuader Dieu d'épargner Job, non seulement parce que de toute façon la mort va bientôt se charger de lui, mais parce que, en « méprisant l'œuvre de ses mains », Eloah désavoue son propre travail de Créateur et rend vaines ses « fatigues » (10, 8-12). D'ailleurs Dieu a voulu être le gardien de l'homme (7, 20) pour le sauver et non pour épier ses gestes, et il a fait de Job l'objet de sa grâce (*Hesed,* 10, 12). Dieu ne peut pas avoir aimé et vouloir détruire. A quoi servirait à l'homme d'être aimé de Dieu, si ce n'est pour toujours ? Et serait-il encore divin, le *Hesed* qui se voudrait provisoire, masquant pour quelques années un dessein de mort seul définitif (30, 23) ?

En agissant comme agissent les hommes (10, 3-7), Eloah participe à leurs limites et laisse voir les failles de sa sagesse. En effet, puisque ses yeux ne sont pas de chair et que ses jours ne sont pas comptés comme ceux des humains, pourquoi cette impatience de sévir, pourquoi cette disproportion grotesque entre la puissance qu'il déploie et la caducité de l'homme, entre la rigueur pointilleuse du juge et la faiblesse morale de l'accusé (13, 25-27) ?

Tout cela, chez Dieu plus encore que chez tout autre, défie le bon sens, et Job ne reconnaît plus dans ces caricatures le Shadday « de son automne », le Dieu qui « était avec lui » (29,4 s). Dieu s'est rendu désormais pour lui méconnaissable.

Contestation de la justice de Dieu

La critique jobienne de la bonté, de la sainteté et de la sagesse de Dieu ébranle les fondements mêmes de la **justice** *(sedaqah),* car toute réciprocité dans le don et toute fidélité deviennent impossibles entre deux êtres qui ne se reconnaissent plus.

Aux yeux de Job, Dieu a trahi le premier. Il se montre incapable de constance dans son amour de Créateur (10, 8), et cet amour *(Hesed)* même n'offre qu'une façade trompeuse, puisque la volonté de faire périr l'espoir de l'homme (14, 19) se manifeste comme plus vraie et plus fondamentale en Dieu que le désir de faire vivre. Eloah, ayant faussé le dialogue, ne peut désormais que le refuser. D'où sa résolution de ne pas innocenter Job et de décourager a priori tout essai de purification (9, 30 s), si tant est que Job en ait besoin.

Quant à Job, qui n'a pas trahi, il se sent emmuré dans l'univers de la faute, dans une culpabilité qui n'est pas la sienne puisqu'elle lui est imputée par Dieu de manière arbitraire et tout artificielle. Toute issue lui est fermée ; la joie l'a quitté pour toujours, puisque jamais il ne pourra se disculper ni « relever la tête » (10, 15). Une conversion n'aurait pas de sens puisqu'il ne s'est jamais détourné de Dieu et que de toute façon Dieu prend soin de lui barrer le chemin du retour (cf. 3, 23 ; 19, 8).

Devant cette révélation inattendue de l'hostilité de Dieu et devant l'échec de sa propre justice, la réponse de Job est complexe. Il n'a plus d'Eloah qu'une image éclatée et des perceptions contradictoires ; et en superposant tous ces négatifs plus ou moins grimaçants, il n'obtient qu'un antiportrait du Dieu qu'il continue d'attendre. C'est pourquoi ses

réactions sont marquées de la même ambivalence que ses fantasmes lui montrent dans l'attitude de Dieu. Tantôt il semble renoncer à retrouver le Dieu d'autrefois, tantôt il entreprend de raisonner Celui qui le laisse souffrir. Ailleurs Job ironise, et souvent il défie Eloah. Aux violences de Dieu il réplique par l'agressivité de ses questions ; à l'abandon de Dieu il répond en se désengageant à son tour ; il distend volontairement sa relation de créature à Créateur et cherche à reléguer Dieu dans son « ailleurs » lointain.

Mais Job ne se résigne pas totalement au non-sens, au Sheol, à l'absence de Dieu ; il lui arrive bien des fois de rêver à une reprise du dialogue. Il attend alors de Dieu qu'Il renonce à ses persécutions et qu'Il refasse seul tout le chemin (13, 20-22) : puisque c'est Dieu qui a rompu le pacte, c'est à lui de revenir à l'homme ! Ainsi, non content de rejeter sur Eloah la culpabilité, Job exige, à ces moments, comme préalable au dialogue, la conversion de Dieu. L'homme devient le point de référence, et pour un peu c'est Dieu qui aurait besoin de rédemption.

Job, de bonne foi, croit son raisonnement inattaquable : puisqu'il est innocent, c'est donc en Dieu qu'il faut situer l'illogisme fondamental qui fausse toute l'existence du juste souffrant. Mais en réalité deux failles affaiblissent son argumentation. D'une part, en introduisant la contradiction chez Dieu lui-même, en Lui imputant une trahison délibérée, Job « défigure » à son tour le Saint, son partenaire, à tel point que Dieu n'est plus Dieu et que toute réflexion sur la justice *(sedaqah)* tournera désormais à vide. D'autre part les griefs de Job contre Dieu supposent toujours valable la vieille équation : souffrance égale châtiment. C'est cette équation qu'il faudrait avant tout mettre en cause : là se situe la véritable critique à opérer et le nécessaire préalable à une restauration du dialogue. Dieu fait souffrir Job, certes ; mais l'interprétation du malheur comme châtiment vient des amis, et non pas de Dieu ; or rien ne prouve que cette exégèse humaine recouvre adéquatement « ce que Dieu cache en son cœur ».

Au reste, sans trop se l'avouer, Job pressent, au moins à certains moments, qu'entre l'action visible et l'intention invisible de Dieu une place doit être laissée à Sa liberté et à Son mystère. Déjà, « sous » ses blasphèmes, pour ainsi dire, Job continue d'affirmer ce que sa foi lui dit de Dieu, et ses défis ne sont que l'envers d'une loyauté qui ne veut pas se démentir. Aussi bien Job n'est-il pas dupe de ses propres outrances : « Au vent les paroles d'un désespéré ! » (6, 26) ; et, à bien des signes, il manifeste qu'il est encore en marche vers ce Dieu qui reste muet. Eloah se tait, mais Job sent son regard. Ce regard de Dieu, autrefois chargé de tendresse et maintenant source d'effroi, **cherchera** Job au-delà de la mort : « tes yeux seront sur moi, et je ne serai plus » (7, 8). Il est impensable pour Job que Dieu « se souvienne » en vain, et que son *Hesed* puisse arriver trop tard. Certes, on verra plutôt « les cieux disparaître qu'un homme se lever d'entre les morts » (14, 12) : mais ce désir divin de revivre l'amitié d'autrefois, comment ne serait-il pas, malgré tout, porteur d'espérance ?

6 – L'ESPERANCE DE JOB

Pour donner tout son poids à l'espérance de Job, il faut avant tout se rappeler que l'idée d'une résurrection corporelle ne se fera jour en Israël qu'au IIe siècle avant notre ère. Aux yeux de Job, il est clair que la mort ne débouche que sur le Sheol. Non pas le néant, certes, mais une existence sépulcrale

tellement sombre et évanescente qu'elle est synonyme d'accablement et de solitude (7,9.10.21 ; 10, 21 ; 14, 7-12 ; 16, 22).

Bien que peu nombreux et peu étendus dans le poème de Job, les textes d'espérance, de par leur densité théologique, parviennent presque à équilibrer la masse des lamentations. Toujours noyés dans la plainte, ces éclairs d'espérance naissent d'elle, de manière parfois imprévisible, dès qu'un moment d'humilité réussit à fissurer l'angoisse.

• Dans plusieurs passages du premier cycle de discours, l'espérance reste **implicite.** Il faut la reconnaître dans des expressions de rupture : *laisse-moi, lâche-moi* (7, 16 b.19), *détourne de moi ton regard* (10, 20 b ; 14, 6), qui cachent mal l'amitié blessée ou qui, liées à des images de caducité, font entendre en harmonique le thème psalmique de la tendresse de Dieu (cf. Ps 102, 103, 144). Espérance implicite également lorsque Job tente de faire pression sur Dieu en lui représentant que la mort d'un homme équivaudrait pour Lui à la fin d'une amitié : *tes yeux seront sur moi et je ne serai plus ! tu auras beau me chercher, je ne serai plus !* (7, 7 s. 21). De la relation du croyant à son Dieu quelque chose subsistera après la mort, et ce lien mystérieux sera assez fort pour faire naître au cœur de Dieu le regret d'un ami perdu.

• Vers la fin du cycle, l'appel de 14, 13-17 marque un progrès très net dans l'espérance de Job :

Qui donnera qu'en Sheol tu me mettes à couvert
et me caches jusqu'à ce que se retire ta colère,
que tu fixes pour moi un terme
où tu te souviendrais de moi !

Job sait et répète que la mort ne laisse à l'homme aucun espoir. C'est bien pourquoi il souhaite ici que Dieu le cache en Sheol de son vivant. Certes le Sheol ne peut rendre totalement inaccessible au regard de Dieu (26, 5 ; Ps 139, 7 s), et il ne saurait constituer un refuge si l'homme prenait de lui-même l'initiative de s'y dissimuler (Am 9, 2) : l'abri du Sheol n'aura d'efficacité que par la volonté expresse de Dieu. A vrai dire, ce Sheol rêvé, temporaire, n'est déjà plus tout à fait le Sheol des morts où les défunts sont à jamais oubliés de Dieu (Is 38, 18 ; Ps 88, 6.11) : Eloah va se souvenir de Job, caché vivant en Sheol comme Noé dans son arche (Gn 8, 1). A aucun moment Job n'envisage un rendez-vous dans l'au-delà : le Sheol créerait pour lui une parenthèse dans la souffrance, et non pas dans la mort. Son espoir se fonde, ici, non sur une assurance de survie, mais sur la puissance salvatrice du souvenir divin. L'amour créateur de Dieu a sa logique interne : tôt ou tard, il faudra bien que Dieu *languisse après l'œuvre de ses mains* (v. 15 ; cf. 10, 9 ss), tôt ou tard *sa colère se retirera* et, en se souvenant de l'homme, Dieu le fera vivre. Fidèle à sa création, il se fera rédempteur, et dès lors même le péché ne le rebutera plus (v. 16-17).

• Le deuxième cycle de discours contient les textes majeurs sur l'espérance. Job, celui-là même que les amis accusent de « rompre la piété » (15, 4) et de « n'avoir pas connu Dieu » (18, 21), affirme successivement : Dieu est mon témoin (16, 19), Dieu est ma caution (17, 3), Eloah sera mon *go'el* (19, 25).

Dieu mon témoin (16, 18-22)

Après une plainte véhémente (v. 13 s) suivie d'images de désespoir (v. 15 s), Job s'écrie : « Pourtant il n'y a pas de violence en mes mains et ma prière est pure ! » (v. 17).

Et brusquement, comme si cette mention fugitive de la prière réveillait en lui une certitude trop longtemps contrainte, voici l'espérance qui apparaît :

Terre, ne cache pas mon sang,
et qu'il n'y ait point de lieu (de repos) pour mon cri !
Maintenant encore, c'est dans les cieux qu'est mon témoin
et celui qui dépose en ma faveur est là-haut.
Mes compagnons se moquent de moi ;

des LIVRES

Madeleine TESSERAUD : **Sagesses bibliques,** dossier pédagogique, Le Centurion, 1984, 76 p. 49 F.

Depuis quelques années déjà, les programmes scolaires de l'Education Nationale proposent aux collégiens et lycéens une découverte de la Bible, à travers l'Histoire, la Littérature ou la Philosophie. Parmi les classiques et manuels qui se répandent peu à peu, voici une réalisation originale et de qualité, due à un professeur de lycée. M. Tesseraud a choisi de faire connaître à ses lycéens ce que la catéchès ignore le plus souvent : les livres de sagesse de l'Ancien Testament.

Après une prise de contact avec la Bible et un aperçu sur les scribes et les sages du Proche-Orient ancien, ce programme parcourt les Proverbes, la Sagesse royale, Job, Qohélet, le Siracide et la Sagesse. Ce dossier pédagogique correspond à un **Album-jeunes** (éditions CIF, 36 p. 27,50 F) qui comporte essentiellement des textes bibliques, fort bien introduits, et une excellente illustration, à la fois documentaire et symbolique.

Le **dossier pédagogique** cite d'autres textes bibliques et même quelques textes anciens non bibliques. Il fournit surtout des informations complémentaires sur la Bible, sur ces divers textes, sur l'histoire d'Israël et son milieu culturel. Il indique également les possibilités d'utilisation de chaque chapitre selon les matières (français, latin, grec, histoire, philosophie), et selon les niveaux (Seconde, Première et Terminale). Une fiche spéciale propose des pistes de travail sur le livre de Job.

Le choix des textes est très pédagogique. Les commentaires, précis et denses, proposent une information et une interprétation très ouvertes. En finale, deux pages esquissent la lecture juive et la lecture chrétienne de la « Bible » (Ancien Testament). Il s'agit, on le voit, non pas d'une catéchèse au sens strict, mais d'une culture religieuse et d'une réflexion ouverte sur l'expérience croyante. Les écrits de sagesse s'y prêtent bien, puisque la plupart des Sages d'Israël ont cherché à rejoindre l'expérience humaine universelle.

Ce parcours, conçu pour l'enseignement secondaire, peut très bien servir d'initiation à l'A.T. et rien n'empêche de l'utiliser avec des groupes d'adultes, à condition de développer aussi la lecture chrétienne des textes cités, en les faisant dialoguer avec ceux du Nouveau Testament.

Philippe GRUSON

François REFOULE : **« ... Et ainsi tout Israël sera sauvé »** Romains 11, 25-32. Coll. « Lectio divina » 117, Le Cerf, 1984, 296 pages, 133 F.

Le père François Refoulé a écrit ce livre alors qu'il était encore directeur de l'Ecole Biblique de Jérusalem, cotoyant jour après jour les Juifs religieux regroupés à Mea Shearim et dont beaucoup rejoignent le « mur occidental » en passant le long des murs de l'Ecole. C'est dire que la question exégétique qu'il traitait avait aussi une étonnante actualité... En quelque lieu qu'il se trouve pourtant, aucun chrétien ne devait se désintéresser de ce « mystère » : quel sens devons-nous reconnaître, quelle place devons-nous dans l'histoire du salut à ceux que Paul appelle « ses frères », et dont les « pères » – les nôtres aussi dans la foi – furent sans conteste les premiers partenaires de Dieu ?

Comment ne pas revenir alors à ces chapitres 9 et 11 de l'épître aux Romains et tout spécialement à ces versets 25 à 32 du chapitre 11 qui font l'objet de ce livre ? Quand Paul affirme que « tout Israël sera sauvé », de qui

YAHWEH « GO'EL » (racheteur)

Le verbe **ga'al**, qui signifie fondamentalement « revendiquer pour sien », était employé, entre autres, à la période tribale mais aussi après la sédentarisation d'Israël, à propos de la vengeance du sang versé ; car le lien du sang, réel ou supposé, créait ce devoir de solidarité entre les membres de la tribu ou du clan.

Appliqués à Dieu, ce verbe, ou le nom **go'el, « celui qui rachète »**, ne se réfèrent pas à une telle vengeance, mais à toutes les interventions rédemptrices. Yahweh qui « rachète » est celui qui appelle Israël par son nom (Is 43, 1), qui s'approche de lui (Ps 69, 19) pour le réconforter (Is 52, 9), qui dissipe comme un nuage ses transgressions (Is 44, 22 s), qui porte Israël (Is 63, 9), son peuple acquis dès l'origine (Ps 74, 2), et l'abreuve dans le désert aride (Is 48, 20), qui découvre aux yeux des nations son bras de sainteté (Is 52, 10 ; cf. Ps 77, 16) en délivrant son peuple de l'esclavage (Is 52, 3) et de la main de l'adversaire (Ps 106, 10).

En se proclamant **go'el** d'Israël, Yahweh revendique une sorte de parenté avec lui et considère l'Alliance comme un lien de sang. Yahweh-go'el se proclame non seulement le Fort de Jacob (Is 49, 26 ; 60, 16), le Rocher (Ps 78, 35), le Roi (Is 44, 6) et le Saint d'Israël (Is 41, 14 ; 43, 14 ; 54, 5), mais son Créateur et son Epoux (Is 54, 5). Il a formé son peuple « dès le sein maternel » (Is 44, 24), « lui enseigne ce qui est salutaire, le fait cheminer sur le chemin où il marche » (Is 48, 17), vient à son secours (41, 14) quand « sa vie est méprisée » (49, 7), toujours prêt à le venger (47, 3 s), cherchant querelle à qui querelle Israël (49, 25). Il prend en pitié son peuple parce qu'Il lui a voué « un amour éternel » (54, 8) ; il pardonne à chacun de ses fidèles, « rachète à la fosse sa vie et le couronne d'amour et de tendresse » (Ps 103, 4). C'est pourquoi, en retour, quand Israël parle de son **go'el,** son respect se nuance d'affection filiale : « C'est toi, Yahweh, qui es notre Père, notre go'el, tel est ton nom depuis toujours » (Is 63, 16).

Quelquefois, mais assez rarement, Dieu est appelé **go'el** parce qu'il plaide la cause de l'orphelin (Pr 23, 11), de son peuple (Jr 50, 34) ou de son fidèle (Lm 3, 58). Nul doute qu'en Jb 19, 25 l'image du **go'el** n'évoque d'abord ce cadre de procès ; mais plus encore qu'à un témoin et à un juge, c'est au sauveur que Job en appelle, au Dieu-**go'el** de la tradition prophétique et psalmique.

(c'est donc) vers Eloah (que) mon œil laisse couler (des larmes) :
qu'Il soit arbitre entre un homme et Eloah
comme entre un homme et son compagnon !
(v. 18-22).

La terre doit refuser de couvrir le sang de Job, afin que son cri de scandale et de révolte ne cesse pas de monter vers Dieu (Gn 4, 10 s) ; et si Dieu veut punir le meurtrier (Ez 24, 7 s), il devra se venger de Lui-même ! Mais Job, pour une fois, ose traverser le non-sens sans s'y arrêter, préférant affirmer son espérance : il a dans les cieux un témoin prêt à intervenir en sa faveur. Ce témoin est Dieu lui-même, et c'est Lui seul qui peut arbitrer le conflit en toute équité (v. 21 ; cf. 9, 33). Il est finalement le seul ami devant qui un malheureux puisse pleurer sans honte (v. 20) ; et Job commence à rejoindre l'espérance au moment même où il accepte de regarder « vers Eloah », avant même que sa souffrance ait reçu la moindre explication. Toutefois le paradoxe reste entier : Eloah est à la fois pour Job le témoin et le juge, et Job doit aller à Dieu malgré Dieu.

Dieu ma caution (17, 3)

Après l'appel au témoin céleste, Job retombe sur la dure réalité : son souffle est épuisé et ses amis le raillent (17, 1 s). Où se tourner, de nouveau, sinon vers Dieu qui se tait ?

Dépose donc une caution pour moi près de toi-même !
Qui (autrement) frapperait dans ma main ? (v. 3).

Puisque personne ne veut se porter garant de Job, Dieu lui-même fera le geste ! (cf. Is 38, 14 ; Ps 119, 122). Il cautionnera son serviteur, non pas pour urger aussitôt le paiement de la dette, mais en se substituant à Job, en prenant sur Lui tout le contentieux. Assurément l'appel lancé ici suppose encore chez Job un dédoublement de l'image de Dieu : Eloah sera à la fois celui qui donne et celui qui reçoit la caution, le Dieu qui libère et le Dieu qui pourrait enfermer ; mais Job entrevoit que les deux images pourraient bien coïncider. En l'absence de tout garant humain, il est demandé à Dieu de se faire médiateur entre Job et Lui-même. Rien n'est dit encore des modalités de cette médiation. La tradition prophétique allait répétant que le retour à Dieu se ferait par Dieu (Lm 5, 21 ; Jr 31, 18). Le livre de Job précise déjà cette économie du rachat de l'homme : Dieu lui-même créera les possibilités du retour ; il s'engagera pour l'homme en topant dans sa main.

Dieu mon go'el (19, 25-27)

Le ch. 19 commence par une plainte de Job contre les amis qui l'outragent (v. 1-5) puis, insensiblement, c'est Dieu qui se trouve mis en accusation (v. 6-12). Job revient ensuite sur l'abandon de ses amis et proches (v. 13-19), avant de mêler dans un long cri (v. 20 s) les deux thèmes de sa plainte : Dieu frappe, les hommes en profitent ! Mais si les visiteurs ne se sentent pas partie prenante de son drame, Job, lui, se veut solidaire de la souffrance de tous les innocents à venir et réclame que ses paroles soient sculptées pour toujours sur le roc (v. 23 s). Il envisage donc un instant de s'en remettre au jugement de la postérité ; mais il abandonne aussitôt cette solution illusoire, parce que sa foi lui ouvre une autre et meilleure issue :

v. 25 *Mais je sais, moi, que mon go'el est vivant*
et que, le dernier, sur la poussière, il se lèvera.
v. 26 *Et après que l'on aura arraché ma peau,*
de ma chair, je verrai Eloah.
v. 27 *Je le verrai, moi en personne,*
et si mes yeux le regardent, il ne sera pas un étranger !
Mes reins en défaillent dans mon sein.

Qui est ce *go'el* (racheteur) attendu par Job, et quand va-t-il agir ? Toute interprétation du texte est commandée par ces deux questions.

Certains, se fondant sur Jb 33, 23 s, lisent en 19, 25, l'intervention d'un ange protecteur ; mais il est beaucoup plus vraisemblable que le *go'el* de Job n'est autre qu'Eloah (v. 26). Le terme *go'el* faisait partie du vocabulaire religieux d'Israël au moment où furent composés les dialogues **(14)**. De plus le verbe *se lever, se dresser* a souvent pour sujet le Dieu des théophanies, et l'adjectif *vivant* (v. 25) est volontiers appliqué à Yahweh, spécialement dans les serments et dans les acclamations des Psaumes (ex. Ps 18, 47). Par ailleurs, on trouve *le dernier* dans la voisinage du mot *go'el* en Is 44, 6 ; 48, 12. Enfin, l'expression *sur la poussière* sera reprise par Job lors de la théophanie finale (42, 6).

Touchant le moment de l'intervention divine, l'exégèse ne s'est mise à hésiter qu'à une époque récente. Pour les Pères de l'Eglise, Dieu rédempteur se manifeste **après** la mort de Job en le ressuscitant. Certaines versions anciennes apportent leur appui à cette interprétation **(15)**. Ainsi, deux des manuscrits grecs affirment que Dieu restaurera le corps de Job (et pas seulement la peau), et dans la Vulgate latine Job confesse sans ambages la résurrection corporelle : « Je sais que mon rédempteur est vivant et qu'au dernier jour JE surgirai de la terre ». Cette traduction de saint Jérôme est passée très légitimement dans la liturgie, où le texte de Job est lu directement à la lumière de son accomplissement christique.

Plusieurs auteurs, tout en reconnaissant que le v. 26 ne parle aucunement de résurrection, pensent que Job, **après** sa mort, pourrait malgré tout, comme

14. Voir l'encadré : « Yahweh go'el » p. 35.
15. Voir le dossier dans JD, p. 467-489.

un voyant désincarné, avoir conscience d'une intervention justifiante de Dieu ; d'autres (cf. la Bible de Jérusalem) imaginent pour Job une sorte de résurrection momentanée, un retour passager à la vie corporelle. Mais ces deux thèses se rattachent malaisément à l'anthropologie de l'Ancien Testament.

Reste une dernière explication, pleinement conforme aux données de l'Ancien Testament et à celles du livre : Job espère voir **de son vivant** l'intervention de Dieu. Toute son espérance tient ici en deux mots : je verrai Eloah ! C'est de ses yeux de chair que Job veut assister à sa réhabilitation (comparer 19, 29) ; et de fait, lors de la théophanie, lorsque Dieu parlera « le dernier », Job, vivant encore, pourra dire : « mon œil t'a vu » (42, 5).

Rien n'est dit de ce qui suivra la mort, et cette ignorance de l'au-delà rend l'espérance de Job à la fois plus indigente et plus intense. Plus indigente, car l'ultime question reste sans réponse : à quoi bon, pour Job, être réhabilité par Dieu, si l'amitié restaurée ne peut traverser la mort ? Plus intense, parce que concentrée sur Eloah et lui seul. Job ne sait pas au juste ce que la mort fera de lui ; il sait seulement que Dieu est vivant, donc puissance de vie et de salut, et que ce Vivant, dès maintenant, veut se conduire en *go'el*. Il n'envisage pas de résurrection, mais il affirme que le dernier mot appartient d'avance à Celui qui s'engage pour lui. Job ignore comment Dieu s'y prendra pour éterniser son amitié, mais il sait que ce *go'el* qui aime est éternel.

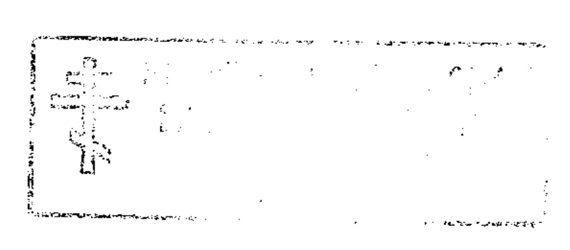
• Dans le troisième cycle de discours, seul retentit, comme cri d'espérance, le bref souhait de 23, 3 : « Qui donnera que je sache où le trouver ? », bien vite recouvert par la plainte. Et le dernier appel de Job se situe vers la fin du grand monologue, en 31, 35-37. Sûr de son innocence, qu'il vient de revendiquer tout au long du chapitre, Job clôt son apologie par un recours à Dieu, que nous analyserons plus loin dans son contexte (cf. p. 43).

*

Extrêmement dépouillée, puisqu'elle n'inclut aucune visée de bonheur temporel, l'espérance de Job pourrait paraître pauvre de contenu, du fait que jamais Job ne parle clairement du statut d'existence de l'homme après la mort. Non qu'il répugne à explorer sa finitude, car nous l'entendons, en 14, 10, se demander : « L'homme qui est mort, où donc est-il ? », montrant par là qu'au Ve siècle, la vieille conception d'un Sheol plus inerte encore qu'égalitaire laissait les esprits insatisfaits. Mais cette question, qui nous paraît, à nous, essentielle, demeure seconde dans la logique de Job. Pour lui, une seule chose compte, qui emportera tout le reste : sa relation à Dieu. Jauger l'espérance de Job uniquement en fonction d'un savoir sur l'au-delà équivaudrait à la fausser et à l'appauvrir, en lui enlevant le théocentrisme radical qui fait sa grandeur. Job a reconnu, et cela lui suffit, que toute survie de l'homme est enclose d'avance dans la vie de Dieu (cf. Ps 16 ; 49 ; 73). Avec le Vivant, c'est la vie qui triomphera. Pour toujours ? Job n'en dit rien ; il n'en sait rien. Mais le plus étonnant est qu'il ne semble même pas s'en soucier, comme si l'amitié de Dieu signifiait déjà pour lui un au-delà de la mort. D'une manière connue de Lui seul, la permanence de Dieu dans sa vie propre et dans son dessein de salut fondera la permanence de l'homme dans l'amitié divine, même si la mort le réclame **(16)**.

---

16. C'est encore à partir de la vie de Dieu et à partir de la permanence du lien d'alliance au-delà de la mort que Jésus argumentera lorsque les Sadducéens l'interrogeront sur la résurrection (Mt 22, 32).



IV
LA SAGESSE INTROUVABLE
(28)

Un long poème sur la Sagesse introuvable fait suite aux dialogues et précède le long monologue du juste (29-31). Bien qu'ajouté à l'œuvre (sans doute au IV[e] ou au III[e] siècle avant notre ère), il demande à être compris à sa place actuelle dans le livre.

Le retour d'une même question aux v. 12 et 20 ainsi que les récurrences de thèmes invitent à le diviser en trois unités.

a) v. 1-11. Sorte de chant à la gloire de l'*homo technicus*. Affronté au monde minéral souterrain, l'homme lui arrache ses richesses. Seuls les v. 7 et 8 tranchent sur cette thématique, par des allusions aux rapaces et aux fauves.

b) v. 12-19. Si efficace dans son activité technicienne, l'homme échoue à trouver le lieu *(maqom)* de la Sagesse (cf. 1b.6a.20b.23). Après la question introductive (v. 12), le poème imbrique deux thèmes : – la recherche dans toutes les dimensions du cosmos : Terre, Abîme, Mer (v. 13 b.14) ; – la valeur in-comparable de la Sagesse (v. 13 a.15-19) : on retrouve le règne minéral, mais condensé dans les pierres précieuses.

c) v. 20-28. Après la reprise de la question (v. 20), la recherche du lieu de la Sagesse reprend, infructueuse, parmi les vivants (v. 21) et au royaume de la Mort (v. 22). Vient alors la réponse : « Elohim en a discerné le chemin, et Lui a connu son lieu » (v. 23). Elohim voit, et son regard ne connaît aucune contrainte spatiale (v. 24) ; mais surtout il « a vu » la sagesse, au moment où il créait le monde (cf. Pr 8, 22-31 ; Si 24). Cette Sagesse inaccessible à l'homme, lui l'a « détaillée, établie et explorée » (v. 27), comme le secret d'intelligence et d'amour immanent à son œuvre.

Brusquement le v. 28 nous fait passer de la Sagesse de Dieu à la sagesse de l'homme. La sagesse, pour l'homme, n'est autre que « la crainte d'Adonay », c'est-à-dire une attitude révérencielle qui implique à la fois obéissance et amour. Cette affirmation constitue bien, pour l'auteur, le sommet de son poème, et c'est la réponse ultime à la quête de l'homme, jusqu'alors frustrée : « Oui, la Sagesse de Dieu restera toujours au-delà des prises de l'homme, **mais** il est une sagesse plus humble qui se trouve à notre mesure et à notre portée, la crainte d'Adonay ! ».

Qui plus est, cette ouverture vers une sagesse accessible a fait l'objet d'une révélation de Dieu : « Il a dit à l'homme... » (v. 28 a). On saisit dès lors le mouvement théologique du poème : réaffirmer l'inaccessibilité de la Sagesse serait sans portée spirituelle si l'homme, limité et pécheur (v. 28 s), ne savait, en même temps, que Dieu a **dit**, révélé le chemin, et qu'à une volonté divine maintenant signifiée les hommes peuvent répondre par une obéissance heureuse. Sagesse de Dieu et sagesse de l'homme, révélation et réponse de foi sont ici établies en dialogue.

C'est le message qui sera explicité, vers 200 av. J.-C., dans le texte sapientiel de Baruch 3, 9 – 4, 4.

Ni les chefs des nations, ni tous les grands de ce monde, ne se soucient de la sagesse (3, 16-18). Les générations, l'une après l'autre, restent loin de sa voie (v. 20 s). Même les sages réputés ne se sont pas souvenus de ses sentiers. Mais l'homme trouvera la sagesse si Dieu lui donne de la trouver, et il suffit pour cela de la chercher en Israël, puisque Dieu l'a donnée, de fait et sans retour, à son peuple bien-aimé (3, 37 s) : il l'a offerte en mots humains, porteurs à la fois de sa volonté, de sa vie et de sa lumière (4, 1-4).

Le rôle de Jb 28 ne se réduit donc pas à celui d'un simple interlude. En introduisant le poème à cette place, son auteur a voulu certes, conclure le dialogue de Job et de ses amis ; mais il le fait en proposant à son tour une thèse radicale qui réfute définitivement la théologie trop courte des visiteurs. Cette critique des prétentions de la sagesse humaine atteint d'ailleurs Job lui-même, qui a essayé pour sa part de se frayer une route au niveau du dire humain. Parce qu'il est un aveu d'impuissance de l'homme, mais aussi une route ouverte vers une nouvelle authenticité dans la réponse à Dieu, le poème de Jb 28 anticipe sur les leçons de la théophanie et sur la soumission finale de Job.

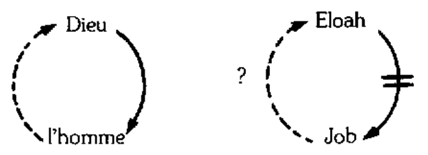
JUSTICE DE DIEU, JUSTICE DE L'HOMME

Quatre mots de la même racine **sdq** rendent en Job l'idée de justice : – **sedeq** ou **s^{e}daqah,** « justice », – **saddiq,** (le) juste, – et le verbe **sadaq,** assez typique de Job, et qui signifie, selon les contextes : 1. avoir raison, l'emporter (dans un procès), obtenir gain de cause, être justifié, 2. être juste.

Cette notion de justice est l'une des plus fondamentales de la morale et de la piété d'Israël, parce qu'elle enracine l'éthique dans le théologal. La racine **sdq** évoque la conformité d'une chose ou d'un être à ce qu'on doit en attendre. S'il s'agit d'êtres humains, la « justice », au sens de l'AT, est un concept de relation ; elle évoque la fidélité à un lien de personne à personne, diversifié à l'infini selon les circonstances de la vie, incluant mais débordant largement le domaine des échanges économiques, des salaires et du commerce.

Le caractère éminemment dynamique et personnaliste de la justice explique pourquoi l'on peut parler de justice à propos de Dieu. Dieu est juste envers l'homme, non parce qu'il se plie à des normes, mais parce qu'il demeure constant dans la relation qu'il a voulu nouer avec son peuple et avec tout croyant. Sa justice, en conséquence, est toujours salvifique. Jamais l'AT ne parle d'une justice de Dieu qui serait purement vindicative : même lorsque Dieu punit son peuple, sa justice est ordonnée au salut.

Parce que Dieu, le premier, se montre juste envers l'homme, celui-ci pourra vivre en juste devant Dieu, c'est-à-dire correspondre à ce que le Dieu de l'Alliance attend de lui. La justice de l'homme est toujours une justice-réponse : vivre en juste, pour l'homme, c'est **s'ajuster** à Dieu. Si bien que toute la morale de l'AT pourrait se décrire comme l'harmonie des deux justices. Comme le dira Paul, il n'est pas de justice devant Dieu qui ne soit d'abord justice venue de Dieu :



Le drame, tel que Job le ressent, c'est qu'Eloah a rompu de lui-même Sa justice. Dès lors, toute justice-en-retour devient impossible. Comment renouer avec Eloah quand Eloah lui-même a rompu tous les liens ?

(Sur cette notion de justice dans l'AT, voir **Job et son Dieu,** p. 272-278).

V
LE GRAND MONOLOGUE DE JOB
(29-31)

Dans le poème de Job, les ch. 29 à 31 remplissent la fonction d'une charnière. Mis à part les quatre versets 30, 20-23, ils constituent un long monologue qui fait pendant à celui du ch. 3 et vient clore définitivement les dialogues stériles de Job et de ses trois visiteurs. Mais en même temps qu'il ferme le discours à l'adresse des faux sages, ce deuxième monologue l'ouvre en direction de Yahweh. Il se termine en effet sur le défi de 31, 35 ss : « Tel un chef, je me présenterai à lui ! », et au-delà des discours d'Elihu (32-37), la suite logique et naturelle est fournie par la théophanie et la réponse de Dieu (38-42). Ce grand monologue est donc beaucoup plus qu'une transition : véritable *mashal* sur l'énigme de Job (29, 1), il hâte à sa manière la confrontation du serviteur et de Dieu, par une sorte de condensation des forces de Job face à la grande Force muette. Et cela se réalise successivement à trois niveaux : dans l'anamnèse volontaire que Job fait de son passé (29), dans sa plainte sur les souffrances et la solitude du présent (30), et dans son ultime tentative de disculpation (31).

L'ANAMNESE DU BONHEUR (ch. 29)

Au ch. 29, consacré uniquement au passé, Job évoque d'abord globalement la période heureuse de son amitié avec Dieu (v. 1-6). Puis il décrit le prestige dont il jouissait à la porte de la cité, devant les jeunes gens, les vieillards, les notables et les chefs (v. 7-10), avant de passer en revue (v. 11-17) tous les bénéficiaires de sa bienfaisance : le pauvre, l'orphelin, l'épuisé, l'aveugle, le boiteux, l'indigent, l'inconnu. Enfin, après trois versets sur son espérance d'autrefois (v. 18-20), Job insiste de nouveau sur l'influence et même la fascination qu'il exerçait sur le groupe des assistés.

L'évocation par Job de son bonheur d'antan tranche, par sa longueur, non seulement sur les autres anamnèses du livre, mais sur celles que l'on peut relever dans l'Ancien Testament. Ce qui frappe aussi dans ce chapitre, c'est que tout s'y ordonne autour du moi de Job. C'est Job qui est l'objet privilégié des attentions d'Eloah ; c'est Job également qui devient source de tout bien pour les autres, et il apparaît constamment en position de générosité, de puissance, de rachat et de prestige. Certes, Dieu n'est pas oublié : c'est bien lui qui faisait briller sa lampe sur la tête de Job, et c'est à sa lumière que Job s'avançait (v. 3) ; mais cette relation privilégiée de Job et d'Eloah est décrite à sens unique. La bienveillance de Dieu est première, englobante et protectrice, mais dans le champ de cette bienveillance tout tourne à la gloire de Job, et Dieu lui-même est à son service. Vers la fin du texte, Job reprend même à son compte des expressions qui traditionnellement renvoient à la bienveillance de Dieu : la

pluie de printemps (v. 23) et la lumière de la face (v. 24).

Ce jeu subtil d'allusions à Dieu cache très probablement un dessein précis de l'auteur. Il a voulu que l'anamnèse de Job exprime à la fois ses mérites réels et une secrète démesure, car le Job qu'il met en scène, bien qu'irréprochable selon les normes humaines, ne se tient pas encore devant Dieu dans l'attitude du juste. Les mérites de Job, rassemblés et comme célébrés dans cette anamnèse, vont légitimer, au ch. 30, la reprise de la plainte ; et la démesure qui affleure déjà dans le tableau du bonheur passé va amener, à un autre niveau, le discours autojustificatif et l'ultime défi du ch. 31, puis, au-delà de la réprobation d'Elihu, l'ironie paternelle de Yahweh lors de la théophanie et finalement le repentir de Job sur la poussière et la cendre. Le ch. 29 n'est donc pas neutre du point de vue théologique, et il ne faudrait pas y voir une simple rêverie mélancolique et résignée. Si Job s'agrippe à son passé, c'est pour mieux faire front dans le débat qui l'oppose au grand Absent et aux tenants d'une tradition indéfendable.

« ET MAINTENANT » (ch. 30)

L'ultime contestation commence au chapitre 30 sous la forme d'un longue plainte, rythmée aux v. 1.9.16 par un triple « et maintenant ». Job décrit, une fois de plus, sa douleur présente. Tantôt il accumule sans plus les images de détresse (v. 26-31), tantôt, excédé, il apostrophe les humains incapables de respecter sa souffrance (v. 9-15) ; mais derrière ces ennemis imprévus qui « remblaient contre lui leurs routes de malheur » (v. 12), Job devine l'acharnement de Dieu lui-même, et il le met en cause à la troisième personne (v. 11.18 s) avant de s'en prendre à lui directement pour la dernière fois :

Je crie vers toi, et tu ne réponds pas ;
je me tiens debout, et toi, tu me fixes.
Tu es devenu cruel pour moi ;
de toute la vigueur de ta main tu me persécutes.
Tu m'emportes sur le vent, tu me fais chevaucher,
et tu me liquéfies dans le fracas (de l'orage).
Oui, je le sais, tu m'emmènes à la Mort
et au rendez-vous de tout vivant ! (v. 20-23).

Un seul passage, aux v. 24 s, fait allusion au passé moral de Job et anticipe sur le serment d'innocence du chapitre suivant. Quant au v. 26, il reprend discrètement le thème de 29, 18-20 et rappelle, au milieu même de la plainte, le droit du juste à sa récompense : « C'est le bonheur que j'espérais, et le malheur est venu ; j'attendais la lumière, et l'obscurité est venue ».

Les versets 2-8 posent un délicat problème de critique littéraire. Dans le contexte actuel de la plainte de Job, l'image méprisante du v. 1 b puis la description extrêmement dure des proscrits et de leur misère s'harmonisent mal avec la délicatesse de sentiments dont Job fait preuve par ailleurs envers les pauvres, non seulement au v. 25, mais tout au long du ch. 31. Le contraste avec 24, 2-11 suggère peut-être une explication de cette ambivalence. Quand il se sent, comme les pauvres, victime de l'injustice ou de l'arbitraire, Job spontanément épouse leur cause (ch. 24) ; mais quand les malheureux eux-mêmes se retournent vers lui, leur aîné, pour se gausser de son infortune, il devient à son tour agressif, tout comme il se révolte contre un Dieu « devenu cruel », qui le « persécute de toute la vigueur de sa main ».

ANAMNESE ET DISCULPATION (ch. 31)

L'anamnèse du ch. 31 n'est pas le prolongement de celle du ch. 29,car elle se déploie, non plus sur l'axe du bonheur, mais au niveau de l'intégrité morale. D'un bout à l'autre des quarante versets, Job revendique son innocence. Puisqu'il se sait sans reproche, il peut réclamer audience à son juge avec la certitude que sa cause triomphera.

L'ultime défi de Job mis à part (v. 35-37), le chapitre se présente sous la forme d'un long serment qui suit le schéma d'un examen de conscience. Quatorze fautes sont répertoriées : 1. la convoitise charnelle (v. 1-4) ; 2. la fausseté et la ruse (v. 5 s) ; 3. la convoitise des richesses (v. 7 s) ; 4. l'adultère (v. 9 ss) ; 5. le mépris du droit des serviteurs (v. 13 ss) ; 6. le refus de nourrir les hommes sans ressources et les veuves (v. 16 ss) ; 7. le refus de vêtir les indigents (v. 19 s) ; 8. l'abus du prestige au détriment des orphelins (v. 21 ss) ; 9. la confiance dans les richesses (v. 24 s) ; 10. le culte rendu aux astres (v. 26 ss) ; 11. la joie mauvaise devant l'infortune d'un ennemi (v. 29 s) ; 12. le refus de l'hospitalité (v. 31 s) ; 13. la dissimulation des fautes (v. 33 s) ; 14. l'exploitation abusive de la terre et l'exploitation des exploitants (v. 38-40 b). Ce nombre de quatorze, qui ne correspond pas aux séries de dix et de douze courantes dans les préceptes du droit, pourrait être un archaïsme voulu par l'auteur. Il rappelle discrètement les septénaires du Prologue et, plus lointainement, la symbolique du nombre sept dans les poèmes d'Ugarit et les textes assyro-babyloniens, en particulier les séries d'exorcismes.

En Jb 31, chacune des fautes évoquées fait l'objet d'un serment de disculpation, dont la forme littéraire paraît assez ferme : 1. la faute visée est précisée généralement dans une conditionnelle : *si j'ai marché avec fausseté... si mon pas a dévié de la route, etc.* ; 2. à chaque évocation d'une faute répond une automalédiction où Job mentionne le jugement ou la peine auxquels d'avance il se soumet en cas de parjure, ex. « *que je sème et qu'un autre mange ! que mes rejetons soient déracinés !* ».

L'examen auquel Job soumet sa vie morale dépasse largement en extension les reproches qui lui sont faits par ses visiteurs et les accusations, finalement imprécises, qu'il a réfutées tout au long des dialogues. Autre originalité : la plupart des éléments retenus dans l'examen de conscience de Job sont nouveaux par rapport au schéma du Décalogue. Les seuls éléments communs sont l'exclusion de la convoitise du bien d'autrui et de la femme d'autrui, l'exclusion du culte rendu à d'autres dieux, et, peut-être, l'exclusion des fautes commises au tribunal (v. 21). Même dans ces éléments communs, les exigences sont élargies et approfondies en Jb 31. On relève par ailleurs dans ce chapitre une autre constante encore plus inattendue : alors que les usages et les termes techniques de la vie judiciaire tiennent une grande place dans l'imaginaire et le langage de Job, et alors que le cadre littéraire est ici celui d'un procès, l'analyse de la culpabilité et de ses ressorts secrets n'est marquée, dans cette anamnèse, d'aucun juridisme. Sous l'acte extérieur, Job recherche la motivation ; dans la conduite apparemment irréprochable, il découvre l'intention qui gauchit l'acte moral. Prenons quelques exemples. Mariée ou non, la femme ne peut devenir la chose de l'homme ; d'où la nécessité d'un pacte avec le désir (v. 1). Serviteur ou libre, le prochain a des droits, entre autres celui d'entrer en litige avec Job ; et Job entend, même en cas de contestation, respecter le droit d'un serviteur (v. 13). De même la possession des richesses crée, selon Job, non seulement des droits, mais des devoirs. Ainsi le pain ne se mange pas comme si l'on était seul, même si ce pain est honnêtement gagné et possédé (v. 17), et dans l'ordre de l'entraide ou de la bienfaisance, il y a des délais qui sont des crimes : Job ne laissait pas « s'éteindre les yeux de la veuve », car lorsque la justice est respectée, reste encore le désir du pauvre (v. 16). D'ailleurs, indépendamment de cette nécessité du partage, la simple jouissance de « ce que la main a gagné » peut n'être pas innocente, car la sécurité matérielle engendre parfois un orgueil secret ; et Job démasque l'aliénation de l'homme dans les choses (v. 24 s). Enfin, à ses yeux, le pouvoir lui aussi crée de nouvelles obligations, et le crédit dont on jouit ne saurait devenir un moyen de pression au préjudice de plus faibles (v. 21).

Ainsi, sur la toile de fond d'une société où le talion garde toute sa force, la morale de Job se détache

par une lucidité et une délicatesse inattendues. En même temps – nouveau paradoxe – Job ne retient, de ce Dieu auquel il réfère toute sa conduite, que les attributs de puissance (v. 23), et semble avoir oublié tous les traits d'un Dieu de tendresse.

Apparemment, en fouillant son passé, Job a réalisé ce que ses visiteurs attendaient de lui comme signe de sa conversion. En réalité, la dénégation a suivi pas à pas l'examen de conscience, et la disculpation entreprise par Job est allée à rebours d'une démarche pénitentielle. Par chacun de ses serments, il a cherché à s'innocenter, à retrouver face à Dieu l'assurance qu'il avait auprès de Dieu, et sa litanie justifiante l'a renforcé dans sa conviction d'être inattaquable par Dieu comme il l'est par les hommes.

Nous assistons par conséquent, en Jb 31, à une distorsion de l'anamnèse. Au lieu d'engendrer progressivement, comme dans les Psaumes, l'action de grâces ou du moins la sérénité d'un pauvre, elle raidit Job dans une tentative désespérée de se justifier par ses œuvres. La culpabilité, mal située, mal assumée et rejetée en bloc, fixe Job pour un moment de façon quasi obsessionnelle sur sa propre image ; et l'image de Dieu s'en trouve déformée. La démesure, qui s'annonçait déjà dans l'autocomplaisance du ch. 29, se traduit maintenant par un rapport de forces entre le juste et Dieu. Ce long retour de Job sur son passé d'effort et de fidélité, loin de calmer son emportement, n'a fait que galvaniser ce qui lui reste d'énergie, et sous l'apparence d'une disculpation en bonne et due forme, Job est en train de vivre cette chevauchée dangereuse qu'il reprochait à Dieu de lui imposer (30, 22). Dictant à Dieu la procédure, il le somme de présenter enfin son acte d'accusation :

Qui fera que El m'écoute ?
Voici mon taw[17] *! Que Shadday me réponde !*
Le libelle qu'a écrit mon adversaire,
sûrement je le porterai sur mon épaule,
je le nouerai en couronne pour moi.
Le nombre de mes pas, je le lui ferai connaître ;
tel un chef, je me présenterai à lui ! (v. 35-37).

L'exclamation commence bien comme un cri d'espérance, mais il est étouffé aussitôt par des accents de victoire. En réponse au long réquisitoire qu'il s'imagine écrit contre lui, Job vient de risquer une ultime plaidoirie. Après chaque point du libelle d'accusation, il a pu écrire : « non coupable ! » ; et maintenant il persiste, il signe, il triomphe. L'écrit signé par Job invalide tout acte signé de Dieu, et il se présente à son juge en brandissant comme un trophée cette justification qu'il a menée tout seul.

Si l'on s'en tenait au contenu manifeste de ce défi de Job, tout ferait croire à un orgueil prométhéen ou adamique ; mais son discours latent recèle une secrète espérance. Car Job, une fois de plus, ne provoque Dieu que pour le rejoindre, et sa foi, bien que blessée, impatiente et maladroite, donne à sa colère une tout autre portée. Au moment précis où il réaffirme fièrement sa propre justice et semble mettre toute son assurance en lui seul, il se met en marche vers celui qui détient le jugement, vers la justice qui viendra de Dieu. Certes, aucune humilité ne perce dans cet appel de Job, et de ce point de vue une composante essentielle manque encore à sa vérité devant Dieu ; mais, replacée dans la dynamique de toute l'œuvre, la fierté de Job ne repose, en dernier ressort, que sur la vérité de Dieu, qui se doit d'apparaître tôt ou tard.

« Ici finissent les paroles de Job » (v. 40 c). Il les a marquées de son *taw*, de toute sa loyauté d'homme et de croyant. Ce sont les paroles d'un grand souffrant, orageuses et dignes, porteuses de son désarroi, de ses fureurs et de son espérance paradoxale. Sont-ce les paroles d'un juste ? Dieu seul pourrait le dire, qui sait le pourquoi des épreuves qu'il envoie. Et de fait il va le dire, mais sans renoncer aux paradoxes qui signalent l'entrée de son mystère. Sans quitter l'orage théophanique, il va questionner à son tour l'homme qui l'a mis en question.

---

17. Dernière lettre de l'alphabet, le *taw* avait souvent dans l'écriture ancienne, la forme d'une simple croix et pouvait servir de signature

VI
LES DISCOURS D'ELIHU (32-37)

Les discours d'Elihu constituent probablement le premier en date des ajouts faits au poème dialogué. Rien n'empêcherait de les attribuer, eux aussi, au poète des premiers dialogues, et de toute façon il est indispensable de les apprécier à leur place actuelle dans la dynamique de l'œuvre.

Elihu apparaît brusquement, introduit par quelques versets d'une prose assez lourde (32, 1-6). De plus, il intervient, comme il le souligne lui-même, dans une discussion déjà close (32, 11-17), et il ne reparaît plus dans le reste du livre, pas même lors du verdict final de 42, 7 s, où Yahweh s'adresse à Eliphaz et à ses *deux* amis. On a remarqué aussi depuis longtemps que les ch. 32-37 occasionnent dans le poème une solution de continuité, car le défi solennel lancé par Job en 31, 35 ss appelle logiquement une réponse de Dieu, et cette réponse, à cause des discours d'Elihu, se fait attendre jusqu'en 38, 1. Ajoutons qu'avec Elihu, le style du débat change sans transition : alors que les amis et Job discutaient à l'écart, presque à huis clos, Elihu développe ses thèses devant un auditoire de sages et de savants, qu'il prend plusieurs fois à témoin (34, 2.10.34). Job devient un cas à juger entre gens entendus ; il est nommé explicitement (32, 12 ; 34, 5.7.35 s ; 35, 16) et même interpellé (33, 1.31 ; 37, 14), ce qui n'arrive jamais dans les trois cycles de dialogues. Tout porte donc à admettre, pour ces textes, une rédaction séparée. Et pourtant les discours d'Elihu ne sont pas, dans le livre, un simple élément adventice : composés sur la base des dialogues existants, ils citent souvent Job mot pour mot avant de lui opposer de nouvelles rafales d'arguments, et ces citations finissent par coudre assez solidement les propos d'Elihu à ceux de ses prédécesseurs.

STRUCTURE ET THEMES

Du point de vue de la structure littéraire, l'ensemble se présente ainsi :

32, 6-22
Exorde : « Le vin qui crève les outres ».

– je veux parler	v. 6-10
– je peux parler	v. 11-14
– je dois parler	v. 15-22

33-35
Trois discours de structure à peu près identique :
I : Le songe et l'Ange, ch. 33
II : La puissance et le droit, ch. 34
III : Transcendance et Providence, ch. 35.

36, 1 – 37, 13
Discours en forme d'hymne :
Dieu éducateur et Dieu de l'univers.

Introduction, 36, 2-4 ;
- L'action de Dieu dans l'histoire personnelle des justes et des impies, 36, 5-23 ;

– La puissance de Dieu à l'œuvre dans la création, 36, 24 – 37, 13 ; *(introduit par l'invitatoire v. 24 s).*

37, 14-24
Transition vers la théophanie :
- reprise de thèmes cosmologiques, v. 14-20 ; *(avec insistance sur le non-savoir de l'homme).*
- annonce d'une manifestation de lumière, v. 21-22 ;
- résumé des convictions d'Elihu, v. 23-24.

Les thèmes jobiens critiqués par Elihu aux ch. 33-35, se ramènent à trois, que l'étude des dialogues nous a déjà rendus familiers :

Thème A : le bon droit de Job face à l'arbitraire de Dieu ;

Thème B : le silence ou l'absence de Dieu ;

Thème C : quel profit pour l'homme à ne pas pécher ?

Comme le montre le tableau ci-dessous, ces trois thèmes, illustrés à chaque fois par des citations de Job, forment une sorte de grille, que l'auteur utilise avec beaucoup de souplesse, sans s'astreindre à un ordre rigoureux, et en mêlant à ses réponses le développement de thèses qui lui tiennent à cœur.

L'HOMME ELIHU ET SON TEMOIGNAGE

1. Elihu se veut personnage d'exception. Et de fait il l'est déjà par la manière dont l'auteur nous le présente. A la différence des trois amis, il porte un nom israélite, bien attesté au temps des Juges et à l'époque royale. De plus, tout un jeu d'étymologies religieuses et d'allusions généalogiques **(18)** tend à survaloriser Elihu et à légitimer la surenchère à laquelle il va se livrer : d'avance il l'emporte sur les trois étrangers par ses attaches judéennes qui le désignent comme un porte-parole autorisé du Dieu de l'Alliance.

Personnage d'exception, Elihu l'est surtout par goût et par choix personnel : il aime s'appuyer sur des expériences spirituelles insolites. D'où sa critique de la sagesse acquise par les anciens (32, 9), et

18. Voir le détail dans JD, p. 570-572.

	Discours I (ch. 33)	**Discours II** (ch. 34)	**Discours III** (ch. 35)
Invitation à écouter – adressée à Job – adressée aux sages	v. 1-7	v. 2-4	v. 4 a 4 b
Thème jobien A *Réponse d'Elihu*	8-11 12	5-6 10-12	2 b 15
Thème jobien B *Réponse d'Elihu*	13 14-25		14 9-13
Thème jobien C *Réponse d'Elihu*		9 13-15	3 4-8
Conseil d'Elihu : l'attitude que Dieu attend	26-28	31-32	10-11
Conclusion Appel à Job Jugement sur Job	29-30 31-33	33 7-8.34-37	16

sa prétention d'avoir reçu du souffle de Shadday (32, 8) un charisme spécial qui apparente ses « paroles de science » aux révélations des prophètes (32, 18-20 ; 33, 3). D'où également l'importance qu'il accorde aux rêves et aux « visions de nuit » (33, 15 s), fissures de l'être humain par où Eloah peut insuffler « l'effroi » et triompher de l'orgueil. D'où enfin l'appel que fait Elihu à la médiation d'un Ange (33, 23 s) d'autant plus attirante pour lui qu'elle reste hypothétique et profondément mystérieuse. Mais ce qui rend ici suspect ce recours à « l'Ange interprète », c'est qu'il masque le fiasco de toute compréhension humaine. Prendre l'homme en pitié, découvrir avec lui « son devoir » et intercéder pour lui auprès de Dieu, tout cela, qui constitue la fonction de l'Ange, aurait dû être aussi le souci d'Elihu.

Déjà nous touchons du doigt plusieurs faiblesses de son témoignage. Confronté, comme les trois amis, au mystère de la souffrance du juste et au problème théologique de la rétribution, Elihu croit apporter une solution en postulant l'intervention d'un médiateur céleste et en majorant l'importance de ses révélations subjectives. Il se donne l'assurance d'un prophète, mais sans fournir aucun critère de sa véracité. Il s'arroge le droit de parler au nom de Dieu, en inspiré « rempli de mots » et « pressé par l'Esprit » (32, 18 ss) ; mais il en oublie de parler au nom de l'homme et d'assumer fraternellement sa souffrance, alors que, de son propre aveu, il est, tout comme Job, « pétri d'argile » (33, 6).

2. D'autres insuffisances apparaissent dans le comportement d'Elihu dès que nous essayons d'objectiver notre déception.

Tout d'abord, malgré quelques efforts (32, 11 ; 33, 6s.32 ; 34, 2-4), Elihu ne cherche vraiment le dialogue ni avec Job, ni avec les amis, ni avec les sages qui l'entourent. Tantôt il réclame le silence, tantôt il demande une réponse ; mais tout cela reste artificiel, puisqu'il ne s'interrompt jamais et n'écoute que lui-même. Tout au long de son monologue, il laisse transparaître son agressivité ; tour à tour ironique ou cinglant (34, 16 ; 35, 15s), il cite Job, le réfute, et le juge (34, 7-8.34-37), si bien que ses discours, annoncés comme l'exposé impartial d'un maître de sagesse (32), tournent vite au réquisitoire. Certes, Elihu sait les charpenter et leur communiquer un certain souffle oratoire ; il donne même çà et là l'illusion d'un dialogue en « faisant parler » les amis (32, 13), l'Ange (33, 24), l'homme sauvé (33, 27 s), Job repentant (34, 31 s), les sages (34, 35-37) ou les opprimés (35, 10 s) ; mais sa rhétorique alourdie de prétentions n'arrive pas à convaincre.

D'ailleurs Elihu cherche plus à triompher qu'à persuader. Il n'argumente pas pour aider Job, mais pour sauver des principes qu'il sent contestés ; et son raisonnement part toujours non point de la détresse d'un homme ébranlé dans sa foi, mais de *paroles* de Job isolées de leur contexte vital. Si Elihu se donne tant de mal, s'il « tire son savoir de si loin », c'est « pour donner raison à Celui qui l'a fait », et il n'a de paroles qu'« en faveur d'Eloah » (36, 2 s). Il s'agit pour lui de défendre Dieu contre l'homme, alors que Job attend qu'on le défende contre Dieu. Le souci de l'honneur de Dieu, qui de soi pourrait être noble, se voit faussé chez Elihu par le fait qu'il s'abrite en Dieu pour juger son frère, se faisant l'allié du Puissant pour mieux cacher sa propre faiblesse.

Aussi ne faut-il pas s'étonner que l'idée d'une intercession de *l'homme* pour son prochain ne tienne aucune place chez Elihu. Pour lui, chacun reste seul devant Dieu, et la pitié est l'affaire des Anges : elle ne peut venir que de l'extérieur du monde. Aucun homme ne trouvera jamais de « rançon » pour son frère (33,24). La théologie d'Elihu marque ici un recul par rapport aux données du récit-cadre où nous voyons Job intercéder pour ses enfants (1, 5) et pour ses faux amis (42, 8).

Plus encore que cette carence de sympathie, ce qui dénature fondamentalement la plaidoirie, c'est qu'Elihu, lui aussi, pose au départ comme un postulat la culpabilité de Job. D'avance nous savons que le mystère de la souffrance sera coûte que coûte réduit aux deux équations traditionnelles : bonne action égale bonheur, donc malheur égale culpabilité.

UNE AUDACE D'ELIHU

Dans son développement sur Dieu éducateur (36, 5-23), Elihu reprend les thèses classiques sur la rétribution dont les trois amis avaient déjà fait la base de leur argumentation : Dieu ne laisse pas vivre le méchant (v. 6), il fait mourir en pleine jeunesse les « impies de cœur » (v. 13 s) ; mais il rend justice aux pauvres et les fait asseoir sur le trône avec les rois (v. 6 s). Et Elihu d'ajouter : même s'ils sont dans l'épreuve, « liés par les cordes du malheur » (v. 8), Dieu leur offre une chance « d'achever leurs années dans la joie » : il leur suffit d'écouter, avec la volonté de servir (v. 11) ; et ce que Dieu leur dit en leur ouvrant l'oreille doit être accueilli par eux comme un **musar,** c'est-à-dire à la fois comme un avertissement et une correction (v. 9 s).

Mais au v. 15 une formule bien frappée vient résumer le travail pédagogique de Dieu avec une hardiesse inattendue :

« Il sauve le malheureux par son malheur
et lui ouvre l'oreille par la détresse ».

Nous tenons là, l'une des formules les plus audacieuses de la théologie biblique de la souffrance. Remarquons d'abord qu'Elihu semble tout ignorer du thème deutéro-isaïen de la souffrance du juste rédemptrice pour tout un peuple. On chercherait d'ailleurs vainement dans tout le livre de Job une phrase qui aille dans ce sens. En revanche, Elihu valorise pleinement l'épreuve du juste au niveau individuel. Eliphaz, dans son macarisme (5, 17 s) et ses commentaires de 22, 21-30, esquissait le thème de la souffrance correctrice. Dans la même ligne, Elihu affirme que le malheur peut être, dans la main de Dieu, un instrument de salut pour l'homme, à condition que celui-ci accepte « l'avertissement » et « se convertisse de l'iniquité » (36, 10).

Au ch. 33, Elihu avait déjà parlé d'une correction divine par la douleur, le dégoût de toute nourriture terrestre et l'amaigrissement (v.19 s). Mais la souffrance semblait alors insuffisante, à elle seule, pour amener l'homme à reconnaître son péché : il fallait la médiation de l'Ange pour « révéler à l'homme son devoir ». Maintenant, la détresse elle-même est révélante : elle ouvre l'oreille du pécheur (cf. Ps 94, 12 ; Psaumes de Salomon. 10, 1). Manque cependant ici l'aspect proprement paternel de la pédagogie de Dieu ; et cette absence est significative.

Certes cette rétribution, pour rigide qu'elle soit, ne joue pas d'une façon totalement impersonnelle, puisqu'elle reste subordonnée à la justice et à la puissance d'Eloah ; et Elihu montre bien, dans son quatrième discours, que les phénomènes atmosphériques, par exemple, n'agissent pas, pour l'agrément ou le châtiment de l'homme, sans une injonction très précise du Créateur (37, 12 s). Mais cela même fait rebondir la question : si, en effet, il n'est qu'un instrument aux mains d'un Dieu juste, comment le cosmos peut-il s'acharner sur un innocent (cf. 1, 16.19) ? Ainsi, paradoxalement, en soulignant le caractère personnel du gouvernement divin, Elihu rend plus injustifiables encore les lacunes du système de la rétribution. Plus Dieu est conscient, plus il fait erreur.

3. Quelques traits, heureusement, viennent rehausser la figure d'Elihu et compenser en partie les critiques dont facilement on l'accable.

En premier lieu, le sens incontestable qu'il a de la transcendance de Dieu. Elihu a bien vu qu'en Dieu les perfections s'étayent et se valorisent mutuellement, la toute-puissance garantissant la justice, et l'omniscience le sens du droit. La sainteté et la sagesse d'Eloah sont donc a priori inentamables par les censures humaines, et quels que soient les griefs émis par Job, Elihu pourra lui répondre, en s'abritant, il est vrai, un peu trop vite derrière sa théologie : « En cela tu n'as pas raison, car Eloah est plus grand que l'homme » (33, 12) ; « El est sublime dans sa force ; qui enseigne comme lui ? qui lui imposerait sa route ? » (36, 22 s). L'homme ne peut contempler

que « de loin » l'œuvre de Dieu (36, 24 s), et l'agir du Créateur échappera toujours à ses prises **(19)**.

Cette affirmation de la transcendance d'Eloah se trouve, non pas tempérée, mais enrichie par les développements d'Elihu sur la Providence de Dieu, aussi active dans la vie des hommes (34, 18-20 ; 36, 5-16) que dans l'univers matériel (36, 24 – 37, 13). Elihu sent à quelle profondeur Dieu est contesté lorsqu'on L'accuse de ne pas répondre et de ne pas agir ; et en déployant devant Job une grande fresque de l'action divine dans le cosmos, il veut lui démontrer à la fois qu'à travers l'harmonie du monde, Dieu vise à réussir l'homme, que Dieu ne cesse d'interpeller l'homme et de se révéler à lui par « les merveilles qu'Il lui fait voir » (37, 14), et enfin que Dieu reste souverainement libre d'utiliser le cosmos à ses fins pédagogiques, « soit pour le châtiment *(shebet)*, soit pour la miséricorde *(Hesed)* » (37, 13).

C'est finalement cette ouverture sur le mystère de la pédagogie divine qui constitue l'apport le plus personnel et le plus durable d'Elihu à la théologie de la souffrance. Les amis disaient : le bonheur de l'impie n'est qu'une apparence (15, 20 ss), et en tout cas ses enfants paieront pour lui (5, 4 s ; 18, 19 ; 20, 10 ; 27, 14) ; la souffrance n'est jamais la souffrance d'un juste, puisque le péché règne en tout homme comme une conséquence inévitable de sa finitude (4, 17-21) ; bref : la souffrance est toujours un châtiment mérité. Elihu n'écarte explicitement aucune des ces thèses ; il lui arrive même, emporté par sa fougue, de ranger Job parmi les « fauteurs d'iniquité » (34, 7s.36 ; 35, 15s) ; mais à ses yeux la souffrance envoyée aux hommes est avant tout une mesure éducative. Ce thème, esquissé par Eliphaz (5, 17-27 ; 22, 21-30) et Sophar (11, 13-19), devient vraiment chez Elihu l'axe de la démonstration. La souffrance se voit élevée au rang d'un moyen de salut et de révélation : « Dieu sauve le malheureux **par** son malheur et lui ouvre l'oreille **par** la détresse » (36, 15). L'épreuve doit amener l'homme, coupable par hypothèse, à un choix décisif, et jusqu'à ce qu'Il ait obtenu cette conversion *(shûb*, 36 , 10), Eloah multipliera les interventions. Les pluies torrentielles qui font se terrer hommes et bêtes, les grondements du tonnerre, annonciateurs de la colère divine, les chaînes, les « cordes du malheur », les cauchemars, les maladies épuisantes, l'intercession toujours imprévisible d'un Ange, et surtout l'éclat aveuglant de la lumière, avant-coureur des théophanies (37, 21 s), constituent, pour qui sait lire les signes de Dieu comme Elihu prétend le faire, autant de preuves de sa volonté de salut. A travers tout cela c'est le *Hesed*, l'amour de Dieu, qui œuvre dans l'existence humaine, car ce que Dieu veut et ce qu'il aime (son *rasôn*), ce n'est pas que l'homme « descende à la Fosse », mais « qu'il se convertisse de son iniquité » (36, 10) et « qu'il soit éclairé de la lumière des vivants » (33, 30). Ici Elihu rejoint Ezéchiel (18, 23 ; 33, 11). Assurément on eût aimé qu'Elihu, dans la ligne de Pr 3, 12, décrivît cette longue patience de Dieu comme le travail éducatif d'un Père, et nulle part il n'accorde à la souffrance du juste une valeur rédemptrice pour les autres hommes, comme le Chant du Serviteur en Is 53 ; mais il renouvelle incontestablement la lecture du drame de Job en centrant sa réflexion moins sur la cause que sur le but des épreuves.

19. Ces affirmations abruptes, qui courbent l'homme sous l'obéissance de la foi, non seulement s'inscrivent dans la tradition prophétique et sapientiale d'Israël (Is 29, 16 ; 40, 13 ; 45, 9 ; Jr 18, 6 ; 23, 18 ; Sg 12, 12 ; 15, 7) mais seront reprises par saint Paul lui-même quand il entreprendra de défendre Dieu contre des accusations d'injustice ou d'infidélité (Rm 9, 20 s ; 11, 33-36).

VII
LA THEOPHANIE
(38, 1 – 42, 6)

« Et Yahweh répondit à Job du sein de la tempête »

DIEU REPOND

En sortant enfin de son mutisme, Yahweh accède à la demande de Job et balaie deux des reproches que celui-ci lui a faits si souvent : tu es loin, tu restes indifférent. La réponse de Yahweh est d'abord un événement que Job va vivre, et qui va l'induire dans une expérience nouvelle de la présence et de l'activité de Dieu. En un sens, toute la réponse de Dieu est déjà donnée par cette rencontre qu'il accorde et qui réaffirme la permanence de son amour pour Job. Mais Job pourrait se tromper sur le sens de la venue de Dieu tout autant qu'il faisait erreur en interprétant son silence : il pourrait croire que cette épiphanie le justifie en tout point. C'est pourquoi Dieu, une fois de plus, va dévoiler lui-même la signification de l'événement ; et là intervient la parole, le discours.

Yahweh répond à Job directement, et en cela il le gratifie de la même faveur que les patriarches, Moïse (Ex 19, 16) et les prophètes (Ez 1, 4). La voix vient de la *s^e'arah*, c'est-à-dire de la tempête, ou plus précisément du vent déchaîné, du grand tourbillon qui s'élève quand le tonnerre « injurie la terre » (Si 43, 17). L'image est traditionnelle : c'est la *s^e'arah* qui a enlevé Elie auprès de Dieu (2 R 2, 1.11) ; en Ez 1, 4 elle fait partie du cadre cosmique de l'apparition de Yahweh, et en Za 9, 14 elle accompagne une théophanie de salut ; mais dans la plupart des cas elle signale une manifestation historique du Dieu juge (cf. Is 29, 6 ; 40, 24 ; 41, 16 ; Jr 23, 19 ; 30, 23 ; Ez 13,11.13). Il s'agit donc bien, en Jb 38, 1, d'une intervention extraordinaire de Yahweh.

Le plus étrange, dans la réponse de Dieu, c'est qu'au lieu d'apporter d'emblée une solution apaisante, elle va consister en une longue série de questions ; et le dialogue, qui s'instaure enfin, va d'abord pousser Job dans ses derniers retranchements.

STRUCTURE LITTERAIRE

Le texte, dans son état actuel, introduit par deux fois une parole de Yahweh (38, 1 ; 40, 6), et par deux fois une réponse de Job (40, 3 ; 42, 1). Comme le

YAHWEH (I)

38, 1 Introduction

Et Yhwh répondit à Job, de la tempête, et dit :

38, 2 Question

Qui est celui qui obscurcit le Plan
par des mots dépourvus de science ?

38, 3 Ordre

Ceins donc tes reins comme un homme :
je te questionnerai pour que tu m'instruises.

38, 4 – 39, 30 **DISCOURS DE YHWH**

a) Création et connaissance du monde *(38, 4-21)*.
b) Gouvernement du monde *(38, 22-38)*.
c) Souci des animaux et de leurs petits *(38, 39 – 39, 4)*.
d) Portraits d'animaux :
onagre, buffle, autruche, cheval ;
épervier, aigle *(39, 5-30)*.

40, 1.2 Question

Et Yhwh « répondit » à Job et dit :

Celui qui dispute avec Shadday cèdera-t-il ?
Celui qui critique Eloah répondra-t-il à cela ?

YAHWEH (II)

40, 6 Introduction

Et Yhwh répondit à Job, de la tempête, et dit :

40, 7 Ordre

Ceins donc tes reins comme un homme,
je te questionnerai pour que tu m'instruises.

40, 8.9 Questions

Est-ce que vraiment tu ruineras mon droit ?
Tu me condamneras pour que tu aies raison ?
As-tu un bras comme celui de El,
et tonnes-tu d'une voix comme la sienne ?

10 Orne-toi donc de fierté et de grandeur,
revêts-toi d'honneur et de majesté !
11 Répands les débordements de ta colère,
regarde tout être fier et abaisse-le !
12 Regarde tout être fier, ravale-le !
Et écrase les méchants sur place !
13 Cache-les ensemble dans la poussière,
emprisonne leurs personnes dans le monde caché ;
14 et, moi-même, je te louerai
de ce que ta droite t'aura sauvé !

40, 15 - 41, 26 **DISCOURS DE YHWH**

- « Voici donc **Behémot** » *(40, 15-24)*.
- « Pêcheras-tu **Léviatan ?** *(40, 25 – 41, 26)*.

REPONSE DE JOB	REPONSE DE JOB
40, 3 Et Job répondit à Yahweh et dit : 4 Moi qui suis si peu de chose, que pourrais-je répliquer ? Je mets ma main sur ma bouche : 5 j'ai parlé une fois et ne répéterai pas, deux fois, et ne recommencerai pas !	42, 1 Et Job répondit à Yahweh et dit : 2 Je sais que tu peux tout et qu'aucune idée n'est irréalisable pour toi. 3a *Qui est celui qui obscurcit le Plan* *(par des mots) dépourvus de science* ? b **Ainsi donc j'ai parlé, sans les comprendre,** **de merveilles hors de ma portée** **et que je ne savais pas.** 4 *Ecoute donc, et, moi, je parlerai ;* *je te questionnerai pour que tu m'instruises.* 5 **Par ouï-dire, j'avais entendu parler de toi,** **mais à présent, mon œil t'a vu ;** 6 **C'est pourquoi je me rétracte et me repens** **sur la poussière et la cendre.**

montre le tableau ci-contre, si les deux discours de Yahweh (38, 4 – 39, 30 et 40, 15 – 41, 26) équilibrent à peu près leurs masses (68 versets contre 44), le parallélisme, pour les autres éléments, n'est qu'approximatif :

Question(s) et ordre sont intervertis ; le premier discours de Yahweh reçoit une conclusion (40, 1 s), qui manque pour le second (après 41, 26) ; et les questions de Dieu à Job en 40,8 s sont développées en une série d'impératifs (v. 10-14) qui n'ont pas de correspondant dans la colonne I.

Par ailleurs la deuxième réponse de Job présente des anomalies flagrantes : le v. 3 a, met dans la bouche de Job ce qui était, en 38, 2, une question de Yahweh, et le v. 4, attribué lui aussi à Job, combine des paroles d'Elihu (33, 31) et une phrase prononcée à deux reprises par Yahweh (38, 3 ; 40, 7). Considérer ces deux versets comme des citations par Job de paroles de Dieu obligerait à sous-entendre « ...disais-tu », ce qui n'est pas dans les habitudes de l'auteur (quand, par exemple, Elihu cite Job, il ne laisse rien à sous-entendre). Le texte est donc probablement blessé à ces deux endroits ; mais de toute façon, la réponse de Job demeure tout à fait cohérente dans la séquence : v. 1.2.3 b.5.6.

LES PREMIERES PAROLES DE YAHWEH (38, 2-3)

D'emblée Yahweh écarte toutes les prétentions de Job :

Qui est celui qui obscurcit le Plan ('ésah)
par des mots dépourvus de science ?

Dans l'Ancien Testament, la *'ésah* de Yahweh est, selon les cas, son plan d'action, son dessein, son projet ; et les hommes de l'Alliance ont souligné trois de ses caractéristiques : 1. le plan de Dieu est stable, mûri qu'il est de toute éternité (Is 25, 1 ; Ps 33, 11) ; 2. la *'ésah* de Yahweh se montre irrévocable et infaillible (Pr 19, 21 ; Is 14, 24-26 ; 46, 11) ; 3. à plusieurs reprises, spécialement dans les Proverbes et les Psaumes, la *'ésah* de Dieu est mise en rapport avec sa pédagogie, et dans ce contexte le mot prend souvent un nouveau sens, celui de « conseil » (Pr 1, 25 ; 19, 20 ; Ps 73, 23 s ; 107, 11). A parcourir les textes, une constante s'impose à notre attention : la *'ésah* de Dieu se rapporte toujours à son action **dans l'histoire,** que ce soit celle des peuples, celle de son peuple, ou celle des individus (Jr 32, 19 s). On

chercherait vainement dans l'Ancien Testament un texte où la *'ésah* désigne clairement la Providence divine à l'œuvre dans le gouvernement du monde matériel. Il s'agit donc, en Jb 38, 2 aussi, uniquement de l'action de Dieu dans l'histoire humaine ; et ce point est capital pour l'interprétation du reproche de Dieu à Job. S'il fallait entendre par « Plan » le gouvernement de l'univers, le blâme n'aurait aucun fondement, car jamais Job n'a mis en doute la seigneurie de Dieu sur la création. En revanche il a souvent critiqué la manière dont Dieu utilise le monde créé pour faire échec à l'homme, même à l'homme innocent. C'est à ces griefs précis de Job que Dieu entreprend de répondre. Mais une fois de plus l'intérêt théologique va rebondir, car la réponse de Dieu, à partir du v. 4, semble passer franchement à côté de la question : Job voulait qu'on lui prouvât la cohérence du plan de Dieu dans l'histoire de chaque homme, et Yahweh, au moins dans son premier discours, va parler quasi uniquement du soin qu'Il prend de la marche du cosmos et des animaux qui l'habitent.

Bien que sévères, ces premières paroles de Yahweh ne signifient aucunement un rejet de Job. Bien au contraire, Dieu va entamer le dialogue. Mais il en assainit au préalable le climat en indiquant à Job sa vraie place : si Job ne parvient pas à cerner le mystère du dessein de Dieu dans l'histoire de chacun, il ne doit s'en prendre qu'à son « manque de science », et se garder d'« enténébrer » le plan de Dieu.

Ce dialogue que Yahweh amorce, il le veut au maximum personnalisant pour son partenaire ; c'est pourquoi il tient à convaincre Job qu'il a gardé à Ses yeux toute sa stature d'homme :

Ceins donc tes reins comme un homme,
je vais te questionner pour que tu m'instruises.
(litt. et fais-moi savoir, v. 3).

Contrairement à ce que Job a prétendu, Dieu ne cherche pas à diminuer l'homme avant la rencontre, car ce qui Lui rend gloire, c'est l'humilité, non la dégradation. Certes Job va être débouté de ses prétentions, et de questionneur devenir questionné ; mais Yahweh manifeste la fidélité qu'Il lui garde et la dignité qu'Il lui reconnaît, en le posant devant Lui comme interlocuteur. L'humilité de Job doit, selon Dieu, se déployer sur un fond de noblesse, et le dialogue va s'établir au niveau le plus radical, celui de deux libertés qui se cherchent, se reconnaissent et s'affirment réciproquement. On souligne, il est vrai, et avec raison, l'ironie qui affleure à maints endroits dans les discours de Yahweh. Elle se fait jour dès le v. 3, où Dieu reprend le « fais-moi savoir » que Job par deux fois lui avait jeté au visage (10, 12 ; 13, 23 ; cf. 37, 19), et il est vraisemblable qu'elle colore également l'invitation faite à Job de ceindre ses reins pour la lutte. Encore faut-il apprécier cette ironie en fonction du mouvement général des discours de Yahweh : expression de la pédagogie divine, l'ironie reste de bout en bout bienveillante et paternelle.

DIEU DANS SES ŒUVRES
premier discours de Yahweh
(38, 4 – 39, 30)

Après avoir, d'entrée, confronté Job à ses limites, Yahweh va monnayer longuement sa réponse première, pour amener Job, non pas à reculer, mais à s'agenouiller progressivement. Job réclamait un procès : Yahweh lui offre une joute sapientielle ; et ce déplacement de l'axe du dialogue atteste à la fois l'intention éducative de Dieu et sa volonté de ne pas entrer dans le système d'images où Job s'est enfermé. Dieu juge, Dieu hostile, Dieu cruel : autant de représentations que Job s'est forgées pour objectiver son angoisse. Yahweh ne répondra pas à ce niveau de l'imaginaire, mais au niveau du réel qui manifeste ce qu'on peut connaître de Lui (cf. Rm 1, 19 s).

Yahweh créateur souligne devant Job la puissance de sa parole. Au moment où il enfonçait les socles de la terre et posait ainsi la première pierre

de son édifice, « quand chantaient en chœur les étoiles du matin et que tous les fils d'Elohim acclamaient » comme pour une liturgie de dédicace (38, 6 s), un seul ordre de sa part a suffi pour briser à jamais l'orgueil de la mer (v. 11) ; et la même parole impérative fixe à toute créature sa limite (v. 10) et sa place (v. 12.19) : les ténèbres connaissent leur domaine, et l'aurore l'endroit où elle doit attendre la lumière du jour.

Yahweh se présente ainsi comme le Dieu de l'ordre, de l'équilibre et de la stabilité cosmiques. Il noue les liens des Pléiades et les cordes d'Orion (38, 31) pour que demeure inchangé le dessin des constellations ; il a édicté « les lois des cieux » et réalise sur terre ce qui est écrit là-haut (v. 33) et qu'il est seul à pouvoir déchiffrer. Grâce à lui seul les mesures restent constantes et les alternances régulières (v. 32) ; dès que, dans la création, une chose se met en branle, elle a d'avance son chemin (v. 19.24 s), ses sentiers (v. 20) ou sa rigole (v. 25).

Ce Dieu au savoir immense, qui voit profond et qui voit loin, se promène (v. 16) très à l'aise dans les espaces inconnus qui constituent pour un homme le domaine du non-savoir et, partant, de l'effroi : les étendues de la terre, les sources de la mer, le fond du *Tehom* (abîme), les Portes de l'ombre et celles de la Mort. Et pourtant le Maître d'œuvre familier de l'infiniment grand se révèle capable des plus délicates attentions : il pèse les nuages avant de les incliner comme des outres, de peur d'inonder la contrée (v. 37) ; il compte les mois pour la mise bas des antilopes (39, 1 s), donne à l'ibis la sagesse pour annoncer les crues du Nil (38, 36), au cheval le goût inné du combat (39, 19-25), et prévient l'épervier migrateur qu'il est temps de revenir avec le vent du sud (39, 26). Même les créatures inanimées n'échappent pas à cette Providence précise, puisque leur formation est décrite çà et là sur le mode des parturitions animales : la pluie a un père, de même que les gouttes de rosée (38, 28) ; la glace et le givre ont connu le ventre maternel (v. 29), et quand la mer sort du sein (de la terre), Yahweh se hâte de l'emmailloter de nuages (v. 8 s).

Mais le Dieu qui apparaît à Job tient surtout à affirmer sa suprême liberté. Lui que personne ne peut influencer dans ses choix et dont rien ne peut entraver l'efficacité veut être reconnu aussi comme le maître de l'inutile et du superflu. « Il fait pleuvoir sur une terre sans hommes (38, 26 ; cf. Is 27, 10 ; Jr 2, 6 ; 9, 11) et il supporte des animaux aussi stupides que l'autruche (39, 13-17). Il prend même soin des animaux nuisibles, et ce qu'il fait pour nourrir les petits des corbeaux, il entend le faire également pour les lionceaux et les petits des oiseaux carnivores (38, 41 ; 39,30).

Dans cette grande fresque de la création, l'homme, à première vue, ne semble pas tenir une très grande place. Yahweh mentionne « le jour de bataille » (38.23). Plus loin, il précise comment il comprend le compagnonnage de l'homme et des animaux (39, 5-12). Un seul passage fait allusion à la vie morale de l'homme : chaque matin l'aurore « saisit les coins de la terre pour en secouer les méchants », comme on ferait d'un tapis couvert de parasites ; « alors aux méchants est refusée leur lumière, et le bras levé est brisé » (38, 13-15). Yahweh se contente ici d'effleurer le thème au passage, sans se laisser distraire de sa grande évocation cosmique.

Mais si l'homme n'apparaît qu'incidemment dans les descriptions de l'activité divine, il est visé à chaque moment de l'argumentation en la personne de Job, le Toi à qui Yahweh s'adresse. C'est ce qu'il nous faut maintenant souligner.

LES LIMITES DE L'HOMME

Dieu ne se propose pas seulement de susciter chez Job une nouvelle capacité d'émerveillement ; Il veut le placer devant une triple limite : la limite de sa durée d'homme, celle de son savoir et celle de son pouvoir.

1° Limite dans la durée : Job n'a pas assisté à la liturgie primordiale (38, 4) ; au matin du monde, il n'a pu s'unir au chœur des étoiles. L'homme n'est contemporain que d'une partie de la geste de Dieu,

et sa première limite est d'être né après le monde (38, 4.21).

2° Limites du savoir de Job : L'accumulation des verbes de connaissance dans les questions dont Yahweh assaille Job prouverait à elle seule l'importance de ce thème (38, 4s.12.17s.20-22.33 ; 39, 1 s). Job ne dispose pas vraiment de la *binah*, c'est-à-dire de l'intelligence en tant qu'elle pénètre et discerne. Elle lui échappe en ce sens que la raison dernière des choses lui demeure cachée (38.4 ; 39, 26) ; et Job se voit contraint d'admettre que finalement les critères du beau, du sage et de l'utile n'appartiennent pas à l'homme, mais ressortissent à la liberté créatrice de Dieu. Cette insistance constante sur le non-savoir de l'homme atteste, chez l'auteur de Job, un approfondissement remarquable de l'attitude sapientielle. Dès lors en effet que Dieu inventorie lui-même les mystères de sa création, ce ne peut-être pour glorifier le savoir encyclopédique des sages, mais bien plutôt pour débouter définitivement toute prétention des hommes à une science exhaustive et unitaire du cosmos et de ses phénomènes. L'investigation de l'univers par l'intelligence humaine ne se fait pas sans reste, et au bout de l'effort du sage s'ouvrira toujours une nouvelle plage inexplorée (cf. 26, 14).

3° Limites du pouvoir de Job : Chaque allusion nouvelle à la force et à l'habileté du Créateur souligne inexorablement l'impuissance de Job. Quatorze fois revient la question « qui ? » : qui a fixé... qui enferma... qui a engendré ? (etc). Invariablement la réponse serait : « Dieu » ; et peu à peu, d'exclusion en exclusion, Job voit se rétrécir le champ de son pouvoir et de ses droits. Le monde est sien, mais un Autre y agit, un Autre y règne. Sa parole d'homme ne crée rien : il ne peut commander ni au matin, ni à l'aigle (38, 12 ; 39, 27) ; sa marche d'homme s'arrête toujours trop tôt : jamais il n'est « arrivé » jusqu'aux sources de la mer ou jusqu'aux réservoirs de neige et de grêle (38, 16.22) ; et quand bien même, par impossible, il connaîtrait les lois des cieux, il serait incapable de réaliser sur terre ce qui s'y trouve écrit (38, 33). Qu'il s'agisse des phénomènes atmosphériques ou de la course des astres (38, 31 s), de la nourriture des lionceaux ou de la gésine des gazelles (39, 1), tout se passe sans l'homme, et fort bien ; et quand les petits du corbeau titubent de faim, ils crient vers El, et non vers Job (38, 41). De Yahweh, les animaux ne peuvent se passer, mais l'homme, lui, ne leur est d'aucun secours, et quelques-uns d'entre eux se chargent de le lui faire sentir : l'onagre de la steppe se moque des âniers, le buffle refuse de herser les sillons, et l'autruche défie les cavaliers à la course. En contestant ainsi, à leur manière, la souveraineté de l'homme, les bêtes servent la cause de Yahweh. Il semble même, à certains moments, que Yahweh les approuve de se vouloir libres. Job, dans ses plaintes, avait reproché à Dieu d'utiliser l'univers aux fins de sa vengeance ; Yahweh répond en mettant le monde et les animaux qui l'habitent au service de sa pédagogie de salut.

RETOUR A L'HISTOIRE DES HOMMES (40, 8-14)

Déjà, à la fin de son premier discours (40, 1 s), Dieu place Job devant une alternative on ne peut plus nette : ou il pourra répondre, ou il devra céder. Job a « disputé avec Shadday, critiqué Eloah » : il faut maintenant, pour l'honneur de Dieu, que le débat soit tranché : Job ne peut avoir raison qu'au prix d'une condamnation de Dieu. D'où la question qui resurgit en 40, 8 : « Est-ce que tu ruineras mon droit ? Me condamneras-tu pour que tu aies raison (*sdq*) ? ». Cette dernière phrase de Yahweh circonscrit et révèle en Job le péché du juste. Le croyant doit choisir un jour ou l'autre entre l'affirmation de sa propre justice et l'adoration inconditionnelle de la justice divine ; et c'est par la négation de sa justice-devant-Dieu, qu'il accède à la justice-selon-Dieu **(20)**.

20. Cf. l'encadré : « Justice de Dieu, justice de l'homme » p. 39.

Autant Yahweh, tour à tour serein, amusé, attendri, a pris son temps pour décrire les œuvres de sa providence, autant il va droit à l'essentiel maintenant qu'il aborde le thème, complémentaire, de son action dans l'histoire. Car il n'a pas oublié son propos de 38, 2, et c'est bien au sujet de son plan dans l'histoire qu'il va maintenant répondre (v. 9a.10-14). Sa réponse pourrait tenir en deux affirmations :

1. « *Tu n'as pas ma puissance* ». Job n'a pas « un bras comme celui de El ». Or l'image du bras de Dieu renvoie la plupart du temps aux interventions de Yahweh dans l'histoire d'un peuple ou dans la vie d'un fidèle (Ps 71, 18) ; et c'est cela surtout qu'il faut entendre en 9a, même si 9b renvoie au tonnerre matériel.

2. « *Tu es incapable d'écraser les méchants* » (v. 12b), c'est-à-dire de réaliser par toi-même la justice que tu réclames. La gloriole reste à la portée de Job, mais « revêtir l'honneur et la majesté (de Dieu) », à supposer que ce soit possible (v. 10), constituerait de sa part une tentative de lèse-majesté. Yahweh n'aurait plus qu'à s'incliner devant le nouveau maître de l'histoire :

Regarde tout être altier, ravale-le !
Ecrase les méchants sur place !
Cache-les ensemble dans la poussière,
emprisonne leurs personnes
dans le monde caché ;
et moi-même je te louerai
de ce que ta droite t'aura sauvé ! (v. 12-14).

Dieu louant l'homme ! à tout Israélite, cette supposition devait paraître d'autant plus sacrilège que « je te louerai » revient maintes fois comme une expression typique dans la langue des Psaumes, et que par ailleurs seule la droite de Yahweh peut sauver (Ex 15, 6 ; Ps 20, 7 ; 44, 4 ; 60, 7 ; 74, 11 ; 98, 1 ; 108, 7) à l'exclusion de toute main humaine (Jg 7, 2 ; 1 S 25, 26.33). Ainsi, par deux fois en un seul verset, Yahweh retourne contre Job son arme favorite : la distorsion des thèmes. De même que Job inversait les images bibliques de Dieu pour le forcer à sortir de son mutisme, Yahweh, ici, extrapole jusqu'à l'absurde la révolte de Job pour amener celui-ci au silence en lui révélant la disproportion et le ridicule de son audace. Si Job se propose d'« abaisser tout être fier », ne devra-t-il pas commencer par se condamner lui-même ? Si Job ne sait ni ne peut, si sa propre main est incapable de le sauver, quelle sera pour lui l'attitude loyale, quelle sera la sagesse, sinon l'acceptation de sa finitude et l'accueil filial de la richesse de Dieu ?

BEHEMOT et LEVIATAN (40, 14 – 41, 26)

Le deuxième discours de Yahweh consiste en deux descriptions, celle de Behémot, l'hippopotame du Nil (40, 15-24), et celle de Léviatan, le crocodile (40, 25 – 41, 26), deux animaux souvent associés dans les peintures et parfois dans la mythologie de l'Egypte ancienne (ex. le combat de Horus contre Seth, dans un texte d'Edfou). La longueur de ces deux tableaux surprend, en comparaison des premiers portraits d'animaux. Par le choix de ces deux monstres disgracieux, types parfaits de la lourdeur pour l'un et de la cruauté pour l'autre, l'auteur annonce une surenchère. Elle est perceptible à deux niveaux :

1° L'évocation des deux monstres achève de convaincre Job que ses revendications ont passé la mesure et sont vouées à l'échec : il n'a pris en compte que son univers familier, à l'échelle de son pouvoir d'homme, sans mesurer à quel point le réel est capable de lui résister. Impossible de chasser, de domestiquer et même d'impressionner Behémot, à plus forte raison Léviatan « qui considère le fer comme de la paille » (41, 19) ; et Job doit se faire à l'idée que certaines forces de son monde ne sont ni déplaçables ni domptables à volonté.

2° Ce qui est impensable pour Job n'est qu'un jeu pour le Créateur. Ces monstres, non seulement Dieu les a faits, « tout comme Job » (40, 15), mais il leur a conféré un pouvoir incontesté : Behémot, « première des œuvres de Dieu, fut créé tyran de ses compagnons » (40, 19), et Léviatan «fut créé intré-

pide : il est roi sur toutes les bêtes d'orgueil » (41, 26). Voici donc des créatures sans intérêt au gré de l'homme, et même redoutables pour lui, installées par Dieu aux places d'honneur du cosmos ! Comment amener plus efficacement Job à la perception de ses limites ?

Bien que le poète se laisse emporter par son talent d'animalier et soit avare d'allusions à Dieu, un court passage semble bien livrer le raisonnement qu'il poursuit. En 41, 2-3, il fait dire à Dieu :

(Léviatan) n'est-il pas cruel quand on l'éveille ?
Qui donc alors oserait ME tenir tête ?
Tout ce qui est sous le ciel est à moi !

Le premier discours de Yahweh prenait appui sur ses marques de sollicitude et de tendresse ; ici, la fresque débouche sur deux affirmations complémentaires de liberté et de puissance : Dieu crée ce qu'il veut, et il sait pourquoi ; comment l'homme ose-t-il affronter et provoquer son Créateur, lui qui tremble devant un crocodile ?

LA SOUMISSION DE JOB (40, 3-5 et 42, 1.2.3b.5-6)

Job a compris. Comme aux grands croyants (Gn 32, 11 ; Ex 3, 11 ; Is 6, 5 ; Jr 1, 6), la rencontre de son Dieu lui a appris l'humilité. Dès sa première réponse (40, 3-5), il renonçait à poursuivre le débat : « Moi qui suis si peu de chose, que pourrais-je répliquer ? », ajoutant, en style sapientiel : « Je mets ma main sur ma bouche : j'ai parlé une fois et je ne répéterai pas, deux fois et je ne recommencerai pas ». Maintenant, sans rhétorique et sans images, avec une sorte de pudeur et une soudaine sérénité, il va motiver sa résolution par deux découvertes qu'il vient de faire : l'une concerne le savoir de l'homme, l'autre son expérience de Dieu.

1. Savoir et nescience (42, 2-3)

Tout au long de son premier discours, Yahweh a répété à Job : « Que sais-tu, que connais-tu ? ». A cette question Job à présent peut répondre :

2 a Je sais que tu peux tout
b et qu'aucune idée (m^e^zimmah) n'est irréalisable pour toi.
3 Ainsi donc j'ai parlé, sans les comprendre,
de merveilles hors de ma portée
et que je ne savais pas.

Dans les psaumes, « je sais » apparaît avec le même relief qu'ici, soit lorsque le psalmiste veut affirmer sa certitude d'être exaucé (Ps 20, 7 ; 41, 12 ; 56, 10 ; 140, 13), soit, dans le corps d'une hymne, lorsque le fidèle se réfère à son expérience de foi (Ps 135, 5 ; 119, 75.152) ; et Job faisait appel à cet acquis lorsqu'il s'écriait, en 19.25 : « Je sais que mon *go'ēl* est vivant ! ». Après l'interrogatoire qu'il vient de subir, Job *sait* désormais qu'aucune idée (*m^e^zimmah*), aucun projet, n'est impossible à Yahweh. Le mot n'est employé que trois fois à propos de Dieu, et les trois textes visent un dessein punitif de Yahweh (Jr 23, 20 ; 30, 24 ; 51, 11). Si l'expression « tu peux tout », au v. 2a, peut se référer aussi bien à la création qu'à l'histoire, le stique 2b concerne très probablement un seul secteur de l'action de Dieu : ses interventions dans la vie des hommes, et avant tout ce châtiment des méchants auquel Yahweh a fait allusion en 40, 115.

Rien n'est impossible à Dieu. Ce thème, qui apparaît dans la Bible après le rire de Sarah (Gn 18, 14), reparaît en Za 8, 6 et en Ps 131, 1 ; 139, 6 (cf. Ps 73, 16 ; Pr 30, 1-3). Les merveilles sans nombre que rappelait Eliphaz (5, 9), Yahweh vient de les montrer à Job dans la lumière aveuglante de la théophanie. Job admet maintenant que l'action de Dieu recèle des merveilles qui le dépassent, et que Yahweh peut fort bien poursuivre un dessein riche de sens, sans que lui, pauvre homme, y découvre autre chose que des énigmes (cf. Si 3, 21-24). Dès lors la souffrance imméritée, si insaisissable et révoltante pour les humains, peut et doit avoir un sens caché en Dieu.

2. Entendre et voir (v. 5)

Maintenant Job peut mesurer la différence qui sépare la foi insuffisamment personnalisée d'une

expérience directe de la rencontre de Dieu.

Par ouï-dire j'avais entendu parler de toi,
mais à présent mon œil t'a vu.

Tout révolté qu'il fût contre la théologie sclérosée de ses amis, Job restait prisonnier des mêmes schèmes d'automatisme appris par ouï-dire. Lui aussi s'attendait que Dieu récompensât sa fidélité par une stabilité dans le bonheur ; lui aussi interprétait toute souffrance comme un rejet de la part de Dieu ; lui aussi jugeait les intentions de Dieu d'après des normes éthiques codifiées et pétrifiées par des hommes. Maintenant Job a **vu** Dieu, dans un face à face tout intime qui réalise et surpasse ce qu'il espérait en 19, 26 : « Je verrai Eloah ! ». Et l'espace cultuel de cette rencontre ne saurait être matérialisé : c'est le champ même de ce dialogue que Dieu a rendu possible.

Extérieurement, rien n'a changé : Job n'a pas quitté son tas de cendres ; mais la la parole de Dieu a converti son regard. Comme Isaïe, découvrant en un instant, devant la gloire de Yahweh, qu'il est « impur de lèvres » (Is 6, 4), Job se situe maintenant à sa vraie place dans l'univers et dans le plan de Dieu ; il pourra reconnaître désormais non plus seulement sa finitude, mais sa culpabilité.

Après l'orage de ses questions, Job a su entendre celles de Dieu. Son ultime réponse, tout aussi grande que celles du Prologue, mais lestée maintenant de tout le poids d'un vrai drame humain, débouche elle aussi sur le silence. Et ce silence est un acquiescement définitif au mystère d'un Dieu libre. Job sait maintenant qu'il ne sait pas ; il reconnaît que Dieu peut tout et qu'il n'a en réserve que des merveilles. Il a vu Dieu, et parce que son œil est sain, la lumière s'est faite en son être : il a compris que l'on ne peut juger du cœur de Dieu à partir des alternances du cœur de l'homme ou des impasses de son destin.

3. Sur la poussière et la cendre (v. 6)

A la fin de son grand monologue, en 31, 37, Job attendait Dieu de pied ferme, « comme un prince ». Il va maintenant se faire humble pour l'accueillir :

Mon œil t'a vu...
c'est pourquoi *je me rétracte et me repens*
sur la poussière et la cendre.

« C'est pourquoi », dit Job ; c'est donc la vue de Dieu, l'expérience de sa présence et de sa fidélité, qui amène Job à la repentance *(nHm)*. De quoi se repent-il ? Certainement pas de fautes commises avant son épreuve ; aussi bien Dieu ne l'a-t-il jamais accusé de quoi que ce soit pour cette période. Mais il vient de prendre conscience, face au Dieu vivant et agissant, d'une démesure étrange, qui lui est montée au cœur en même temps que la souffrance, et qui sommeillait en lui dès l'époque où sa fidélité ne se distinguait pas de son bonheur. Péché nouveau pour lui, puisqu'il vient de naître à son regard dans la lumière de Dieu, mais péché plus radical que tous ceux qu'il eût pu commettre, puisqu'il consistait à prendre la place de Dieu comme norme du monde et de l'histoire.

*

Job s'est approché de l'arbre réservé (Gn 3, 6) en s'arrogeant le droit de contester la sagesse des réactions divines, en déclarant posséder un critère auquel les choix de Dieu devraient se soumettre. Cette prétention humaine à la connaissance totale, Dieu se devait de la repousser. Il le fait sereinement, avec suffisamment d'humour pour effacer l'angoisse du cœur de Job.

Ce n'est pas la première fois, dans l'histoire de la Révélation, que la sagesse de l'homme se voit relativisée sans ménagement. A plusieurs reprises déjà les prophètes avaient pris à partie les humains « sages à leurs propres yeux » (Is 5, 21 ; 10, 13 ; 19, 12 ; 29, 14 ; Jr 9, 22 s ; Ez 28). L'apport nouveau des discours de Yahweh, c'est que cette critique de la suffisance humaine entre dans le champ d'un dialogue direct entre Dieu et l'homme. En dévoilant à Job ses limites, Dieu cherche beaucoup moins à le condamner qu'à lui révéler Ses propres richesses. Dans la majeure partie de ses discours, Yahweh semble oublier le drame de Job : il feuillette l'album de l'univers, soulignant à chaque page la présence, au cœur des êtres, de sa pensée créatrice. En réalité, il donne la parole à ses œuvres, pour qu'elles conduisent l'homme de leur mystère à Son mystère.

La création retrouve alors toute sa dignité ; loin de se faire, comme Job l'en accusait, l'alliée de Dieu pour un dessein de cruauté, elle redevient un langage de Dieu qui interpelle l'homme et l'amène à se retourner vers Celui qui par elle a parlé. En se situant à sa vraie place dans la nature et face au monde animal, Job retrouve quelques vrais repères par rapport à Dieu. La parole qui lui est dite par la création entre en lui, devient sienne, et éveille en lui une louange du cœur et des lèvres. Ainsi, dans la dynamique du salut, l'indigence congénitale du savoir humain se mue paradoxalement en une propédeutique qui ouvre l'accès à la Sagesse de Dieu.

Face aux longs développements sur la Providence à l'œuvre dans la création, le thème de l'action de Dieu dans l'histoire constitue le deuxième pôle théologique des discours de Yahweh. Mais pour le poète de Job les deux pôles s'appellent l'un l'autre, et la création a son mot à dire lorsque l'homme s'interroge sur son destin et sur le sens des options de Dieu. Cela implique que les divers niveaux de l'agir divin vibrent en harmonie et que les œuvres déjà accomplies par Dieu répondent de celles qu'il se réserve encore. Nous retrouvons là, au cœur du message de Job, l'une des constantes théologiques de l'Ancien Testament : l'idée de la seigneurie cosmique de Dieu est toujours mise au service d'un autre aspect du dessein salvifique. Par une sorte de court-circuit théologique, Dieu *juxtapose* ici tranquillement au tableau de sa providence cosmique la question de fond concernant sa justice envers Job : « Vas-tu me condamner pour que tu aies raison ? » ; et pour l'esprit humain une distance reste à franchir entre l'affirmation de la providence et l'affirmation de la justice salvifique de Yahweh. Mais Dieu veut qu'elle soit franchie par la foi de Job. Seule la foi en la cohérence de l'agir divin à tous ses niveaux pourra découvrir la logique du discours de Yahweh : « Si déjà tu es ramené à tes limites par les questions que te pose mon univers, a fortiori, Job, devras-tu respecter le mystère de mon action dans ta vie ».

C'est cette même foi en la justice de Dieu, créateur et *go'el*, qui rend compte théologiquement du silence de Job. Déjà en 9, 3.14, Job avait envisagé une entrevue où les questions de Dieu le réduiraient au silence. Mais depuis lors le silence, pour Job, a changé de sens. En 9, 3, l'aveu de l'impuissance humaine face à l'absolue supériorité de Dieu était le dernier mot de l'homme, une sorte de constat d'échec au bout d'une longue route de réflexion sapientielle ; tandis qu'ici le silence de Job se présente comme le tout premier fruit de la Parole de Dieu. En réclamant une joute avec Eloah, Job se mettait lui-même dans une situation limite, et dès lors, la vue de son indigence ne pouvait l'amener qu'à une plus grande solitude et au désespoir ; dans la présente théophanie, au contraire, c'est Yahweh qui conduit Job jusqu'aux limites de son pouvoir d'homme, pour qu'il cesse de s'y heurter et se réconcilie avec elles. Job enfin comprend que toute l'œuvre de Dieu est force et tendresse, que son amour pour la vie garantit son projet de salut et que l'homme ne saurait être dans l'univers l'unique mal-aimé.

Seule cette longue parole de Yahweh, en prise directe sur le réel, est parvenue à diluer l'angoisse de Job. Le juste souffrant se voit invité sereinement à se courber sous la puissante main de Dieu et à s'accomplir dans le vis-à-vis de la foi. Dieu donne ainsi raison à Job en le mettant dans son tort. Il a eu tort, en effet, d'**exiger** cette théophanie, et ce fut une faiblesse de sa foi ; mais il a eu raison, même aux pires moments de son agressivité, d'espérer et d'attendre que Dieu parle. Dieu a parlé, et la puissance de Dieu a pris le relais de l'impuissance de Job, pour l'introduire dans la véritable sagesse. En se révélant à Job, Dieu a révélé Job à lui-même. En renonçant aux évidences trop courtes de sa sagesse humaine et en se laissant mettre en question par ses limites de créature, Job a pu se convertir du dieu agressif qu'il se faisait à sa propre image au Dieu qui est, qui était son ami, et qui est venu pour lui dans la tempête. Yahweh peut se taire de nouveau : Job l'a vu, et cela suffit. Job peut se taire maintenant : son silence est devenu le langage de sa foi.

VIII
L'EPILOGUE
(42, 7-17)

Passant de la soumission de Job à l'Epilogue, on pourrait ressentir comme une brusque dénivellation. Après ce grand moment de foi pure et de liberté, on retombe au plan de l'avoir, du bonheur tangible qui se compte et se redouble. En réalité, la présence de cet Epilogue ne doit pas étonner dans une œuvre du Ve siècle. L'auteur avait bien des raisons de refermer le livre, comme il l'avait commencé, sur une page de garde enluminée. Des raisons littéraires d'abord. Il a respecté au maximum le récit écrit dont il disposait. Par ailleurs un conte a sa logique, et l'amputer de l'Epilogue eût été déséquilibrer structurellement toute l'œuvre, d'autant plus qu'à cette époque la logique littéraire appelait un changement extérieur correspondant à la mutation intérieure du héros. Mais les raisons théologiques sont plus puissantes encore. Il fallait montrer dans les faits que les souffrances de Job n'avaient pas été voulues pour elles-mêmes. Une fois le but atteint et le pari de Dieu gagné moyennant la foi de Job, Yahweh met fin à l'épreuve, et en restaurant Job il restaure sa propre image, dévaluée par les griefs du juste. Une fois réaffirmée la liberté de Dieu, spécialement dans la rétribution, sa bonté peut être déployée et célébrée sans risque de récupération par la théologie utilitaire des amis. Exaucé dans son désir de voir Dieu alors même qu'il renonçait à tout, Job va recevoir par grâce même ce qu'il n'a pas demandé (cf. 1 R 3, 13).

Aussi bien l'Epilogue n'est-il pas tout d'un bloc. On peut y distinguer deux parties ; l'une fait référence aux dialogues, et c'est le jugement de Dieu sur les amis (v. 7-9), l'autre décrit la restauration du bonheur de Job (v. 10-17).

La sentence de Dieu (v. 7-9)

Les amis ne pourront pas triompher en s'imaginant que Job retrouve ses richesses *parce qu'*il s'est converti, et qu'ainsi Dieu leur a donné raison. Yahweh est formel : les visiteurs de Job ont mal parlé de lui. Ce faisant, non seulement ils ont commis une erreur théologique, mais ils ont positivement offensé Dieu au point d'enflammer sa colère (v. 7). Job au contraire, de nouveau appelé « mon serviteur », a dit au sujet de Dieu du solide, du valable, de l'authentique *(n^ekonah)*, non seulement dans ses deux réponses du Prologue et lors de la théophanie, mais, paradoxalement, dans ses débats avec les trois gardiens du savoir.

La réconciliation de ces derniers, telle que la prévoit Yahweh, impliquera à la fois : – l'offrande d'un holocauste par les amis : deux fois sept victimes (cf. Nb 23, 1.14.29 ; Ez 45, 23) ; – l'intercession de Job, sans laquelle le sacrifice ne serait pas agréé. Toute la force du texte réside ici dans l'ironie de la situation : les amis ont accusé Job de dureté du cœur (22, 6-9), et c'est lui qui va intercéder ; les amis lui conseillaient de supplier pour lui-même (5, 8 ; 8, 5 ; 11, 13 ; 22, 27), et c'est pour eux qu'il se fait suppliant ; ils tenaient pour du « vent » les paroles de Job (8, 2 ; 15, 2), et elles vont obtenir le pardon. Ainsi est dévolu à Job serviteur le même rôle d'intercesseur qu'à Abraham (Gn 20, 7), Moïse (Nb 21, 7 ; Dt 9, 20), Samuel (1 S 2, 25 ; 7, 5 ; 12, 19.23), et surtout Jérémie (le vocabulaire de l'intercession est ici typiquement jérémien : Jr 7, 16 ; 11, 14 ; 14, 11 ; 29, 7 ; 37, 3 ; 42, 4.20, et ne doit rien au Deutéro-Isaïe).

Le nouveau bonheur (v. 10-17)

Ce qui amène le revirement de la situation de Job, ce n'est pas seulement sa belle confession de foi après la parole de Dieu, mais aussi le fait qu'il intercède pour ceux qui l'ont injurié (v. 10), car cela aussi est l'œuvre d'un juste.

La visite des frères et des sœurs, située ici dans le contexte du nouveau bonheur (v. 11) appartenait sans doute primitivement au Prologue, car il s'agit dans ce verset de plaindre et de consoler Job, et l'expression « manger le pain » renvoie aux usages du deuil (Os 9, 4 ; Jr 16, 7 ; Ez 24, 17).

Les 140 ans que Job va vivre heureux et prospère sont ensuite décrits en raccourci, selon la loi des contes ; ce qui laisse en suspens beaucoup de questions et laisse rêver toutes les réponses. Plus heureux encore que Joseph (Gn 50, 23), Job connaîtra quatre générations ; puis, comme les patriarches Abraham (Gn 25, 8) et Isaac (35, 29 [P]), il s'endormira « vieux et rassasié de jours ».

L'ANCIEN TESTAMENT ET LA SOUFFRANCE

Un grand nombre de textes de l'Ancien Testament envisagent la souffrance humaine dans l'axe de la pédagogie de Dieu.

a) La souffrance permise par Dieu se présente d'abord comme un moyen de **purification ;** ce que les prophètes et les psalmistes expriment volontiers par l'image du creuset (Is 1, 25 ; 48, 10 ; Za 13, 9 ; Dn 11, 35 ; 12, 10 ; Ps 17, 3 ; 26, 2 ; 66, 10). La douleur va révéler et éliminer les impuretés du cœur de l'homme comme les scories emportent celles du métal : Si 2, 2-5 ; Jr 6, 29 s ; Ps 105, 19. Cette purification par l'épreuve, les hommes de l'ancienne Alliance la considèrent à la fois comme nécessaire (Si 2, 1.17 ; Tb 12, 13 latin) et comme bienfaisante (Lm 3, 26-30 ; cf. Ps. Sal. 10, 1 s).

b) Conjointement avec cette valeur purificatrice, l'Ancien Testament assigne souvent à la souffrance un rôle d'**instruction,** ou de **révélation des desseins de Dieu.** Ce thème, qui s'inscrit bien dans la perspective catéchétique du Deutéronome (Dt 8, 2 ; cf. 4, 36 ; 2 Ch 32, 31), est repris par les psalmistes postéxiliens (Ps 94, 12 ; 119, 71) et Ben Sira (Si 4, 17 s).

c) Grâce de lumière et de lucidité, l'épreuve est aussi un **appel à la conversion** (Ps 119, 67 ; Sg 12, 2 ; cf. Os 2, 8 s ; 2 Ch 32, 26 ; Ba 2, 6-10.27-35). C'est en méditant ce nouvel aspect de la pédagogie divine que les penseurs d'Israël ont été amenés bien souvent à approfondir le mystère de la paternité de Yahweh (Pr 3, 12 ; cf. Ps. Sal. 13, 8 s ; Hb 12, 5-13). Pour eux cette dimension paternelle de l'éducation divine se reconnaît à plusieurs indices : – la punition du fils ne va jamais jusqu'à la mort (Ps 118, 18) ; – les châtiments annoncés demeurent toujours conditionnels ; – la fidélité de Dieu à son dessein d'amour garantit la valeur salvifique des épreuves traversées par ses fidèles (Lm 3, 31-33 ; Ps 119, 75) : c'est le même Dieu qui blesse et qui panse (Dt 32, 39 ; Jb 5, 18 ; Os 6, 1 ; cf. 1 S 2, 6 s ; 2 R 5, 7 ; Ps 75, 8, et Si 2, 18 ; 18, 13 ; 2 Ma 7, 33). Dans les deux derniers siècles avant le Christ, la foi en la résurrection corporelle viendra enrichir encore cette théologie de la souffrance éducatrice (2 Ma 6, 13-16 ; 7, 36 ; Sg 4, 10 s.17).

d) Mais bien avant l'époque des Martyrs d'Israël, on avait reconnu à la souffrance, tout au moins à celle des hommes de Dieu, une valeur d'**intercession** et de **rachat.** Elle est soulignée à propos de Moïse, tant pour sa prière (Ex 17, 11 s ; Nb 11, 1 s) que pour le sacrifice de sa vie (Ex 32, 30-33), et surtout à propos du Serviteur de Yahweh (Is 52, 13 – 53, 12). Le « châtiment » qui défigure « l'homme des douleurs » (52, 14 ; 53, 3 s) cache en réalité la « réussite du dessein de Dieu » (53, 10), la « révélation de son bras » (53, 1). L'innocent se laisse confondre avec les pécheurs et intercède pour eux (53, 12) en offrant sa vie en expiation (v. 10).



CONCLUSION

UN CHEMIN DE FOI

L'itinéraire nocturne de Job l'a donc conduit à une profonde métamorphose. Il la sentait nécessaire, sans parvenir à comprendre d'où elle viendrait ni ce qui en lui-même appelait une guérison.

• Guérir de ses plaies, de sa maigreur, de sa gangrène, jamais Job n'en parle ; et pourtant il revient souvent sur ses souffrances et sur les signes de mort qu'il perçoit dans sa chair. Mais la guérison physique, à ses yeux, sera la conséquence d'un salut plus fondamental de tout l'être, et l'enjeu est ailleurs : le dos au vide, « sa chair entre les dents », Job réclame seulement une rencontre avec Dieu qui lui rende sa raison de vivre et le justifie d'avoir espéré.

Mais pour que le dialogue redevienne possible, qui doit changer, lui ou Dieu ? Ses amis lui soufflent : « Convertis-toi ! » ; Job, lui, n'a souvenir d'aucune faute, et d'ailleurs, souffrir à ce point, n'est-ce pas retrouver une route d'innocence ? Il refuse l'équation traditionnelle de l'épreuve et du châtiment ; et cependant, de ce postulat monstrueux défendu par les amis il ne parvient pas à se libérer lui-même, puisque, instinctivement, il revient à des schèmes de culpabilité.

Quand Job s'éloigne un moment de cette recherche obsédante d'un coupable, il s'arrête à des thèmes de fatalisme, insiste sur la disproportion entre l'homme et Dieu, sur la collusion entre le droit et la force, sur la distance qui rend vains tous ses cris. Mais sur ces marges la question centrale s'enlise, et l'angoisse redouble de s'éloigner de son objet.

• Job vit son épreuve avant tout comme une question sur Dieu ; et c'est à Dieu seul qu'il veut la poser. Oui ou non, l'homme souffrant peut-il affirmer encore la justice salvifique de Dieu, la permanence active de son dessein d'amour ? Si oui, Job peut mourir : il mourra réconcilié.

La réponse ne pourrait venir que d'une rencontre avec Eloah ; mais trop d'obstacles se liguent pour la rendre impossible. Non seulement l'abandon des familiers de Job, le mensonge des visiteurs et le trouble de son esprit qui « boit le venin des flèches de Shadday », mais surtout les schèmes torturants qui habitent son imagination et qui faussent au départ ses perspectives d'homme de foi. Même le cosmos régresse jusqu'au temps des luttes mythiques et devient une arme aux mains de Dieu.

• En dépit de toutes ces contraintes et de toutes ces pesanteurs, Job progresse sur la voie d'une nouvelle intégrité, car, sans qu'il le sache ni le sente, plusieurs facteurs déjà contribuent à le libérer.

Il y a d'abord, puissant et discret, le temps. Les premières réponses de Job, immédiates mais sans

durée, ne pouvaient encore dessiner qu'une épure de la foi. Maintenant, quoi que Job en pense, le temps travaille pour lui, en donnant de l'épaisseur tant à l'épreuve qu'à la prise de conscience. Il permet à Job de mesurer l'enjeu de son drame, de démasquer l'une après l'autre ses illusions et de reconnaître les sentiers possibles et les impasses. Mais surtout il assure le continuo de la fidélité, alors même que la quête de Dieu prend la forme douloureuse du défi.

Un autre élément, étroitement lié au temps, travaille à la guérison de Job, c'est la possibilité pour lui de réaliser devant Dieu une anamnèse croyante de toute sa vie. Il est essentiel pour Job de pouvoir *dire* à Eloah ce qui fait son scandale, mais aussi de pouvoir évoquer les années heureuses où le bonheur venait paisiblement en contrepoint de la foi. Bien qu'apparemment démenti par Dieu, ce passé d'amitié a été le réel et il continue d'habiter le réel de la souffrance (ch. 29). Certes, par effet de contraste, il durcit encore les ombres du présent ; mais il demeure comme un point d'ancrage et de référence, et par là relativise si peu que ce soit le vécu actuel. Tout le visage de Dieu ne tient pas dans le seul miroir de la désespérance, et si Job s'obstine à réclamer la reprise du dialogue, c'est bien parce que, dans le tréfonds de sa foi, il ne peut se résoudre à une incohérence de Dieu. Ce qui dénoue son angoisse, c'est que sa souffrance puisse devenir parole ; mais Job ne trouverait plus de mots s'il ne pouvait compter sur la parole de Dieu.

A vrai dire, et là resurgit le paradoxe partout latent dans le destin de Job, même le silence de Dieu joue un rôle moteur pour son espérance. De même que l'amour invisible de Dieu donne le temps à Job, son silence lui ouvre un espace. Espace pour le refus ou pour l'assentiment, espace pour la fuite ou pour la quête, mais de toute façon espace de liberté. Ce qui est folie de Dieu est plus sage que l'homme, et ce que Job est tenté de prendre pour du cynisme constitue de la part de Dieu la plus saine et la plus audacieuse des pédagogies. Dieu feint de se retirer, mais c'est afin que Job puisse marcher vers lui ; Dieu choisit de paraître lointain, mais c'est pour que Job puisse refaire à longueur de vie les premiers pas de l'espérance.

● Et de fait Job, à son insu, s'est rapproché de Yahweh ; mais il lui manquait la force de traverser définitivement le scandale et de dire à Dieu un oui inconditionnel. C'est pourquoi Dieu vient au-devant de son serviteur. Alors, conforté dans sa liberté d'homme puisque Dieu le pose devant lui en partenaire, Job accepte d'entrer par la foi dans la logique de l'amour créateur : si Dieu se montre à ce point tendre pour les biches, s'il entend le cri des petits du corbeau, à plus forte raison ne « cache-t-il en son cœur » pour l'homme que des pensées de paix. C'est ce même argument que Jésus reprendra à son compte lorsqu'il voudra faire entrevoir aux Galiléens quelque chose de la paternité de Dieu : « *Regardez* les lis des champs, *regardez* les oiseaux du ciel ».

Mais pour assentir ainsi au mystère de Dieu dans sa vie, Job doit se déprendre de sa propre sagesse et cesser de voir en l'homme la norme ultime du monde et de l'histoire. En renonçant à cette démesure secrète, plus pécheresse qu'aucun péché et dont il vient de prendre conscience dans la lumière de la théophanie, Job commence à rejoindre sa vérité tout entière, et dans l'acte de sa guérison il découvre ce dont il devait guérir. En se perdant, il se trouve selon Dieu.

Pour Job, la vie va reprendre, comblée si Dieu le veut ainsi. Mais même si Dieu de nouveau décide de se taire, son silence désormais aura changé de signe. Certes il faudra attendre la nouvelle alliance, Gethsémani, la Croix et son envers de gloire pour que les croyants découvrent quel pari merveilleux Dieu fait sur l'homme depuis toujours. Mais cinq siècles déjà avant cette révélation définitive, Job, ou l'homme de Dieu qui se cache derrière lui, a su pressentir l'un des plus grands paradoxes du salut. Il a compris que la blessure ouverte en nous par le silence de Dieu n'est autre que l'espérance ; et de cette blessure-là, il a accepté de ne pas guérir.

Pour continuer l'étude...

Commentaires

J. STEINMANN : **Le livre de Job,** lect. div. 16, le Cerf, 1955.

S. TERRIEN : **Job,** dans Commentaire de l'A.T. XIII, Delachaux et Niestlé, 1963.

J. LEVEQUE : **Job et son Dieu.** Essai d'exégèse et de théologie biblique, coll. Etudes bibliques, 2 vol. ; Gabalda, 1970, 830 p.

Etudes

R. de PURY : **Job ou l'homme révolté,** Labor et Fides, 1955.

A. MAILLOT : **Pour rien...** Prédications sur le livre de Job, Lyon, éditions SNPP, 1966.

P. MIDELET : **Job révolté,** Ed. la Pensée universelle, 1973.

P. NEMO : **Job et l'excès du mal,** Grasset, 1978.

Collectif : **Job et le silence de Dieu,** Concilium 189, 1983.

Articles de J. LEVEQUE

Job ou l'espoir déraciné, dans La Vie Spirituelle, nov. 1971, p. 287-304.

Le sens de la souffrance d'après le livre de Job, dans : Revue Théologique de Louvain, 1975, p. 438-459.

Souffrance et métamorphose. Une lecture de Job, dans Communio, 1977, n° 3, p. 6-16.

La nuit de Job et la nôtre, dans Carmel n° 6, 1976, p. 162-171.

Le Dieu de Job, dans Cahiers Universitaires Catholiques, janvier-février 1977, p. 2-8.

Dieu, l'homme et le malheur. Une lecture du livre de Job, Cahiers Univ. Catholiques, sept.-octobre 1977, p. 2-14.

Anamnèse et disculpation : la conscience du juste en Job 29-31, dans « La Sagesse de l'A.T. », BETL, LI, 1979, p. 231-248.

L'argument de la création : une lecture du drame de Job, Congrès de l'ACFEB sept. 1985 (à paraître).

cahiers EVANGILE

Revue trimestrielle
publiée aux Editions du Cerf
sous la direction du
Service Biblique Evangile et Vie
N° de Commission paritaire 57742
ISSN 0222-9714

Rédaction et administration :
Service Biblique Evangile et Vie
6, avenue Vavin, 75006 Paris
Tél. : 326.38.32
Le gérant : F. Bonnéric
Le directeur de la rédaction : F. Tricard

Le Cahier : 20,50 F
L'abonnement 1985 (janv. à déc.)
aux 4 Cahiers : 70 F - Etranger : 100 F
aux 4 Cahiers + 2 suppléments : 125 F
Etranger : 170 F

ABONNEMENTS :

règlement
soit par chèque bancaire à
Evangile et Vie,

soit par chèque postal (ou mandat international) à *Evangile et Vie*
C.C.P. 391-83 W Paris
66e année - Nouvelle Série - N° 53
N° d'éditeur : 6779

Imprimerie OCEP 50200 Coutances
D.L. SEPTEMBRE 1985